Ernst Lohmeyer

Das Vater-Unser

„Hervorragend ist zunächst die philologische Akribie, mit der Lohmeyer dem Wortsinn nachgeht. Er zieht das Aramäische und das damalige Koine-Griechisch zum Verständnis der Wörter heran, prüft die verschiedenen Lesarten, hauptsächlich auch die Differenzen bei Matthäus und Lukas. Daran schließt sich dann eine ebenso genaue Darstellung des Inhalts der einzelnen Bitten, wobei einerseits der Zusammenhang mit dem Alten Testament immer beachtet, andererseits aber das Neue und Eigene der Botschaft Jesu scharf hervorgehoben wird. Das alles ist aber letzten Endes nur Vorarbeit, Hilfsmittel, um zum Zentrum des Neuen Testaments, zur Botschaft Jesu vorzustoßen. Weil es ihm immer ums Ganze geht, darum gelingt es Lohmeyer, die vielen minutiösen Einzeluntersuchungen zusammenzufassen und durch sie das Vaterunser in die Mitte des Evangeliums zu rücken."

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz

„Diese gründliche und gelehrte Arbeit bedeutet einen ganz wesentlichen Fortschritt in der Erforschung des Vaterunsers. Dazu ist die Arbeit von großartiger theologischer Tiefe und Durchsichtigkeit." Das missionarische Wort

„Unter den zahllosen Werken über das Vaterunser ist Lohmeyers Buch eines der eindrucksvollsten." Klerusblatt

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

10.20

KRITISCH-EXEGETISCHER KOMMENTAR ÜBER DAS NEUE TESTAMENT

Übersetzungen und Erklärungen von Ernst Lohmeyer

Das Evangelium des Markus

Band I, 2. — 15., unv. Aufl. 1959. 374 S. Mit Ergänzungsheft nach dem Handexemplar des Verfassers, herausgegeben von Gerhard Saß. Einschließlich Ergänzungsheft Leinen 24,60 DM; Ergänzungsheft einzeln 1,40 DM. — Nachträge aus der neueren Literatur, hrsg. von G. Saß. 1960. 24 Seiten, kart. einzeln 2,40 DM, für Subskribenten kostenlos

Der Brief an die Philipper

Band IX, 1. — 12., nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Auflage. 1961. 197 Seiten, Leinen 14,80 DM

Die Briefe an die Kolosser und an Philemon

Band IX, 2. — 12., nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Auflage. 1961. 205 Seiten, Leinen 15,80 DM. Bände IX, 1 und 2 zusammen Leinen 25,80 DM

Sonderband:

Das Evangelium des Matthäus

Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung. Aus dem Nachlaß erarbeitet u. herausgegeben v. Werner Schmauch. 3., durchgesehene Auflage 1962. 439 S., Leinen 22,— DM

Gottesknecht und Davidssohn

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments — Neue Folge, Band 43)

2. Auflage. 160 Seiten, brosch. 7,80 DM

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Das Vater-unser

erklärt von

Ernst Lohmeyer

5., unveränderte Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952; 1960; 1962. — Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. Printed in Germany.
Druck: Omnitypie-Ges. Nachf. L. Zechnall, Stuttgart
6563

Inhalt

Seite

I. Vorfragen 5
1. Der Gegenstand 5. — 2. Die Überlieferung 7. — 3. Die Bezeugung 8. — 4. Der Anlaß 10. — 5. Die Form 14.

II. Vater-unser 18
1. Der Vatername im Neuen Testament 18. — 2. Der Vatername in antiken Religionen und im Alten Testament 22. — 3. Der Sinn des Vaternamens 25. — 4. Die Bedeutung des Vaternamens für die Botschaft Jesu 30. — 5. „Unser Vater in den Himmeln" 36.

III. Geheiligt werde dein Name! 41
1. Der Sprachgebrauch 41. — 2. Heiligen im Alten Testament 44. — 3. Der Name Gottes 49. — 4. Die Erklärung der Bitte 52. — 5. Die Bedeutung der Bitte 55.

IV. Dein Reich komme! 59
1. Text und Sprache 59. — 2. „Kommen" 60. — 3. Das Reich Gottes 64. — 4. Der Inhalt der Bitte 68. — 5. Das Verhältnis zur ersten Bitte 74.

V. Dein Wille geschehe! 75
1. Text und Wortlaut 75. — 2. Beziehungen 78. — 3. Der Wille Gottes 80. — 4. Erklärung der Bitte 84. — 5. Die Ursprünglichkeit der Bitte 90.

VI. Unser täglich Brot 92
1. Text und Wortlaut 92. — 2. ἐπιούσιος 97. — 3. Essen und Trinken 101. — 4. Erklärung 104. — 5. Stellung 108.

VII. Vergib uns unsere Schulden 111
1. Der Text 111. — 2. Die Begriffe „vergeben" und „Schulden" 112. — 3. Der Vordersatz 117. — 4. Der Nachsatz 126. — 5. „Wir" 129.

VIII. Führe uns nicht in Versuchung 134
1. Der Text 134. — 2. Die Bitte im Neuen Testament 135. — 3. Die Begriffe „führen" und „Versuchung" 136. — 4. Versuchung im Alten und Neuen Testament 139. — 5. Die Erklärung 143.

IX. Errette uns vor dem Bösen! 147
1. Die Bitte im Neuen Testament 147. — 2. Der Wortlaut 148. — 3. „Der Böse" 153. — 4. Erklärung 159. — 5. Die Ursprünglichkeit 161.

X. Dein ist das Reich 162
1. Der handschriftliche Befund 162. — 2. Formen der Doxologie 163. — 3. Der Inhalt der Doxologie 167. — 4. „In Ewigkeit, Amen" 171. — 5. Verhältnis zum Vater-unser 172.

XI. Die lukanischen Formen des Vater-unsers 174
1. Die Abweichungen der 4. und 5. Bitte 174. — 2. Die Bedeutung dieser Abweichungen 176. — 3. Die Gründe der Abweichungen 182. — 4. Die marcionitische Abweichung der 2. Bitte 185. — 5. Herkunft und Bedeutung 188.

XII. Folgerungen 192
1. Der Zusammenhang der Bitten 192. — 2. Die theologischen Grundlagen des Vater-unsers 196. — 3. Der Begriff der Gemeinschaft 202. — 4. Das literarische Problem 207. — 5. Das geschichtliche Problem 211.

Literatur

Alte Exegese:

Origenes, de oratione, CSEG II 346 8 395
Gregor von Nyssa, Fünf Homilien auf das Gebet des Herrn; Migne, PG 44, 1120—1193.
Chrysostomus, in Matthaeum Hom. XIX; Migne, PG 57, 278.
Cyrill von Jerusalem, in Catech. 23; Migne, PG 33.
Tertullian, de oratione, CSEL 20, 180—207.
Cyprian, de oratione dominica, CSEL 3, 267 8 287.
Augustinus, de sermone domini in monte; Migne PL 34.
Meister Eckhart, super oratione dominica, Opera latina I ed. R. Klibansky.
Nicolaus Cusanus, Die Auslegung des Vater-unsers in vier Predigten, SB Heidelberg 1938 bis 1939, phil.-hist. Klasse, 4. Abh.

Zusammenstellungen der alten Exegese:

Suicer, Observationes sacrae, Zürich 1665.
Gerhard Tillmann, Das Gebet, nach der Lehre der Heiligen dargestellt, 1877.
H. Harter, Sanctorum Patrum opuscula selecta II² 1879.
Kardinal J. Vives, Expositio in orationem dominicam Köln 1539.

Neuere Exegese:

F. C. Chase, The Lord's Prayer in the early Church, Texts and Studies ed. by J. A. Robinson I 1891.
Eberhard Nestle, The Lords Prayer, Encyclopaedia Biblica III 2816—23.
Eduard v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1902.
Otto Dibelius, Das Vater-unser, 1903.
Adolf v. Harnack, SBA I 195—208, 1904.
— Sprüche und Reden Jesu, 1907.
Joh. Haußleiter, Das Vater-unser, RE³ XX 431 ff.
G. Löschke, Die Vater-unser-Erklärung des Theophilus von Antiochien, 1908.
J. Hensler, Das Vater-unser, 1914.
Alfred Seeberg, Vater-unser und Abendmahl, Neutestamentliche Studien für G. Heinrici 1914 108—114.
— Die vierte Bitte des Vater-unsers, in: Reinhold Seeberg, D, Alfred Seeberg, Worte des Gedächtnisses, 1916, 69—82.
J. Abrahams, The Lord's Prayer, Studies in Pharisaism and the Gospels II 94—108, 1923.
J. Kilian, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vater-unser-Exegese.
Paul Fiebig, Das Vater-unser, 1927.
Gustav Dalman, Worte Jesu I² 283—365.
Joh. Herrmann, Der alttestamentliche Urgrund des Vater-unsers, 1934. Festschrift für Otto Procksch.

I. Vorfragen

1.

Das Vater-unser scheint einer besonderen Erklärung nicht zu bedürfen. Seit Jahrhunderten lebt es in der Christenheit, von allen und in allem verstanden, vor ihm sind die Unterschiede der Länder und Völker, der Sprachen und Nationen, der Zeiten und Umstände, der Klassen und Stände wesenlos geworden und haben sich in seiner Allverständlichkeit wie in einer tieferen, alles verbindenden Einheit gesammelt. Und doch hat gerade dieses kurze und leicht faßliche Gebet von den Anfängen der Christenheit an immer neue Erklärungen gefunden; gerade an den Wendepunkten ihrer Geschichte scheint es nach neuer Interpretation zu verlangen. Als der christliche Glaube sich mit der spätheleniſtischen Philosophie und Bildung verbindet, da weist der asketische und philosophische Geist des Origenes in einer Erklärung des Vater-unsers, welche zu seinen reifsten und schönsten Werken gehört, dem Verständnis der griechischen Theologie für Jahrhunderte die Wege, auf denen Gregor von Nyssa und Maximus Konfessor gewandelt sind und von denen auch Cyrill von Jerusalem oder Chrysostomus sich bei aller Selbständigkeit haben leiten lassen. Der afrikanischen Kirche legen Tertullian und Cyprian das Vater-unser aus, und an der schicksalsschweren Wende des vierten zum fünften Jahrhundert, als der Geist des lateinischen Christentums seine Gestalt gewinnt, da interpretiert von neuem Augustin das Vater-unser für das lateinische Abendland, und von seiner Erklärung lebt das Mittelalter. Als auch dieses sich neuen Formen und Zielen zuzuwenden beginnt, da sammelt noch einmal Meister Eckhart in einer Interpretation des Herrengebetes den Gehalt scholastischer Theologie und tastet, anderthalb Jahrhunderte später, Nikolaus von Kues in weit ausgesponnenen Meditationen nach neuen Grundlagen des Glaubens und Denkens. Welche Bedeutung aber das Vater-unser für die Reformation besessen hat, das zeigen die zahlreichen Erklärungen Luthers, welche von dem Jahre 1519 an ihren Gang begleiten und erläutern.

Das sind nur einige Beispiele, welche zudem sich nach verschiedenen Seiten ausdeuten lassen, aber sie zeigen dennoch klar, daß in allen Erklärungen der

vergangenen Jahrhunderte das Vater-unser wie aus doppeltem Grunde lebt: Es ist überall verständlich und verlangt nach immer neuem Verständnis, es erschließt sich mit immer neuem Sinn und wohnt doch über allen Erklärungen wie in dem Geheimnis seiner Allverständlichkeit. In dieser doppelten Art spiegelt sich nichts anderes als daß ein unerschöpflicher Gehalt sich dem betenden Herzen und Munde immer faßbar und wiederholbar, dem denkenden Geist unergründlich in festen und vollkommenen Worten darbietet. Darum hat schon Tertullian das Gebet ein breviarium totius evangelii genannt, darum bedarf es auch immer neuer Erklärung, und keine Generation ist so arm, daß sie unfähig wäre, das Ererbte erwerbend zu besitzen. Und wiederum, weil es in diesen schlichten und faßlichen Worten sich ausspricht, bedarf es keiner besonderen Erklärung, sondern des aufnehmenden und ausströmenden Herzens, und keine Generation ist so reich, daß sie nicht noch von diesen Worten beschenkt würde. Aus solcher durch Jahrhunderte erfahrenen doppelten Art aber erhebt sich immer wieder die Frage nach ihrem geschichtlichen Ursprung und ihrem sachlichen Gehalt.

Freilich ist in den letzten Jahrzehnten diese Frage oft gestellt worden. Jeder Katechismus streift sie, und jeder Kommentar zum ersten oder dritten Evangelium sucht eine Antwort. Aber seitdem Jakob Wettstein erklärte (zu Mt 6,9): Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte, ut omnia contineat quae a Deo peti possunt cum agnitione Majestatis divinae et subjectionis nostrae, stehen die konkreten geschichtlichen Fragen durchaus im Vordergrunde: Wie stark und eng ist der Zusammenhang mit jüdischen Gebeten und Gedanken, was ist an dem Vater-unser, um es grob zu sagen, noch jüdisch, was schon christlich? Harnacks Arbeiten zum Vater-unser haben einen Grundbestand des Gebetes zu ermitteln gesucht, die Erklärungen von Dalman und Fiebig die nahe Verwandtschaft in Wort und Gedanke mit jüdischen Anschauungen nachgewiesen. Aber über diesen Untersuchungen scheint bisweilen der zweite Teil des Wettsteinschen Satzes zurückzutreten, daß nämlich das Vater-unser alles enthalte, was man von Gott bitten könne. Er fragt nach der Ganzheit des sachlichen Gehaltes, in welcher das Gebet steht und welche es selber ist. Und wenn diese Ganzheit des Herrengebetes nur aus der Ganzheit der evangelischen Botschaft zu erklären ist, dann verlangt auch jede noch so kleine Einzelheit aus dem Ganzen dieser Botschaft bestimmt zu werden, mögen auch die einzelnen Worte noch so karg und vertraut sein. Wohl ist gerade in den beiden letzten Jahrzehnten vielerlei geschehen, um die geschichtlichen und sachlichen Gründe der einzelnen Worte zu erklären. Aber wie viele Fragen hier noch bleiben, zeigt nichts deutlicher als daß das Wort der vierten Bitte ἐπιούσιος bisher unerklärt und wohl auch unerklärlich ist. Das Ziel unserer Untersuchung ist damit klar umrissen: Sie will versuchen, den ursprünglichen Gehalt des Vater-unsers im einzelnen wie im ganzen nach seinen geschichtlichen und sachlichen Gründen zu bestimmen.

2.

Das Vater-unser ist uns im Neuen Testament an zwei Stellen und in zwei Fassungen überliefert. Die erste und wichtigste Form, ja das Vater-unser schlechthin, hat das Matthäusevangelium in der Bergrede bewahrt (6,9—13). Es besteht aus der vollen Anrede „Vater unser im Himmel" und einer Folge von sechs oder — nach einer anderen Zählung — sieben kurzen Bitten. Als Abschluß des Gebetes ist wohl eine knappe Doxologie und ein schlichtes Amen in manchen alten Handschriften mit überliefert, aber in wichtigen und zuverlässigen nicht mit aufgenommen. Statt solchen feierlichen Schlusses ist bei Matthäus ein Herrenwort angehängt, welches als Regel zwiefach formuliert, was die fünfte Bitte als Bekenntnis aussagt. Es scheint zu unterstreichen, was dieser matthäischen Überlieferung in dem Gefüge des Gebetes als die wichtigste und auszeichnende Bitte galt. Diese Fassung wird durch die Tradition der Didache gestützt, deren einzelnes Gut kaum viel jünger ist als manche Stücke des ersten Evangeliums. Sie bringt zwischen Vorschriften über die Taufe (Kap. 7) und das Abendmahl (Kap. 9. 10) einen Abschnitt über Fasten und Beten, wie auch Matthäus den Sprüchen über das Beten solche über das Fasten folgen läßt, und gibt in diesem Abschnitt den Text des Vater-unsers wieder. Er schließt sich ganz eng an den matthäischen Wortlaut an und weicht nur in drei fast geringfügigen Dingen ab: Die Anrede lautet nicht „Vater unser in den Himmeln", sondern „Vater unser in dem Himmel"; die fünfte Bitte spricht nicht von „unseren Schulden" und hat im Nachsatz nicht den Aorist, sondern schreibt „unsere Schuld" und setzt hernach das Präsens. Endlich ist eine zweigliedrige Doxologie (ohne ein Amen) angefügt und das Ganze durch die Bemerkung geschlossen: „Dreimal am Tage sollt ihr also beten" (8,3). Diese Besonderheiten lehren wohl, daß die Didache ihren Text nicht aus dem Matthäusevangelium genommen hat, sondern aus einer mündlichen Überlieferung, welche mit der matthäischen wohl aus der gleichen Landschaft und dem gleichen Gemeindekreis stammt. So stützt dieses Zeugnis mit selbständiger Bedeutung das des ersten Evangeliums.

Eine zweite Form des Vater-unsers überliefert das Lukasevangelium in einem Sonderstück seiner Tradition (11,1—4). Die Jünger bitten den Meister, er möge sie beten lehren, wie Johannes seine Jünger lehrte; und Jesus gibt ihnen das Vater-unser. Die Anrede lautet hier kurz „Vater" ohne jeden Zusatz, die dritte und siebente Bitte des Matthäus fehlen völlig. Eine Doxologie kennt auch diese lukanische Form nicht, wohl aber hat sie in der vierten und fünften Bitte manche sprachlichen und sachlichen Besonderheiten, über welche später noch genauer zu reden sein wird. Für das Verhältnis dieser beiden Formen ist recht bezeichnend, daß nur wenige Handschriften und nicht viele, aber um so gewichtigere kirchliche Zeugnisse diese lukanische Kurzform des Vater-unsers belegen. In die meisten lukanischen Handschriften ist die breitere und feierlichere Form des Matthäus eingedrungen und hat die knappere und schlichtere Form verdrängt, obwohl sie, wie wir noch sehen werden, den Bedürf-

nissen der Gemeinde wie des Einzelnen sich biegsamer anschmiegt. Neben dieser lukanischen Fassung des Vater-unsers ist uns noch eine zweite Fassung der zweiten Bitte in einigen Minuskelhandschriften und bei einigen Kirchenvätern bezeugt. Sie lautet: Es komme dein heiliger Geist zu uns und reinige uns! Auch ihre Stellung variiert: Der früheste Zeuge Marcion hat diese Bitte an erster Stelle und läßt ihr die geläufige Form der zweiten Bitte folgen: Es komme dein Reich! Alle übrigen beginnen mit der Bitte: Geheiligt werde dein Name, und ersetzen die Bitte um das Reich durch die neue um den Heiligen Geist. Was an dieser Fassung alt, was jung sein mag, ist erst später zu untersuchen.

3.

„Herr, lehre uns beten", so leitet Lukas, „Also sollt ihr beten", so Matthäus den Wortlaut des Gebetes ein. Die beiden Einführungen zeigen, wie bedeutsam das Vater-unser für die älteste Christenheit war. Da mag es merkwürdig scheinen, daß das zweite und vierte Evangelium die Sätze des Vater-unsers nicht mitteilen. Sie erscheinen auch nicht in dem übrigen Neuen Testament, weder bei Paulus noch in den katholischen Briefen noch in den übrigen johanneischen Schriften, sie finden sich auch nicht bei den apostolischen Vätern und den Apologeten. Und doch war es vorhanden und bekannt; denn die Didache schreibt es als ein dreimal täglich zu sprechendes Gebet vor. Ein anderes, wenn auch nicht völlig sicheres Zeichen seines Gebrauches ist das Rotas-Opera-Quadrat, das man in Pompeji, d. h. spätestens 78 n. Chr. und in Dura am Euphrat, d. h. spätestens im 3. Jahrhundert n. Chr. gefunden hat. Wenn es richtig ist, wie der Pfarrer F. Grosser und der Lunder Slawist S. Agrell unabhängig voneinander gefunden haben, daß seine Buchstaben, auseinandergenommen und neu zusammengesetzt zweimal Pater noster und zweimal AO ergeben, dann bezeugt auch dieses Quadrat die Verbreitung und Bedeutung des Gebetes und deutet vielleicht auch die Gründe an, weshalb wir es nicht häufiger in vollem Wortlaut zitiert lesen. Denn es ist kaum zufällig, daß es sich vor der heidnischen Öffentlichkeit in ein magisches Quadrat verhüllt; sein Wortlaut scheint also nur im Einzelgebet oder im Gottesdienst der Gemeinde gebraucht worden zu sein, wie denn auch die Didache ihn innerhalb von Vorschriften über die heiligen Handlungen der Taufe und des Abendmahles überliefert.

Wenn aber das Vater-unser so in den Gemeinden der Oikumene verbreitet war, so darf man erwarten, daß in der christlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts wenigstens Anspielungen auf seine Worte und Sätze begegnen. Die Erwartung wird auch nicht getäuscht. Schon Markus überliefert in einer Anweisung über Glauben und Beten den Spruch (11,25): „Und wenn ihr aufstehet zu beten, vergebet, wenn ihr etwas wider einen habt, auf daß auch euer Vater im Himmel euch vergebe eure Fehle!" Das Wort ist gewiß zunächst eine Variante jener Regel, welche auch Matthäus im Anschluß an das Vater-

unser überliefert hat, aber sie unterscheidet sich von ihr durch den Zusatz „und wenn ihr aufstehet zu beten" und die Wendung „euer Vater im Himmel", welche allein hier im Markusevangelium begegnet. Wenn aber die Pflicht zu vergeben als ein Teil oder auch als eine Voraussetzung des Betens verstanden, wenn nur hier von Gott als „eurem Vater im Himmel" gesprochen ist, dann ist darin wohl nicht nur die Macht der fünften Bitte, sondern des ganzen Gebetes spürbar. Man kann ein Zeichen dessen vielleicht auch darin finden, daß manche alten Handschriften an dieser Stelle des Markustextes die matthäische Regel einschieben (11,26). Nicht so sicher sind die Spuren des Vater-unsers in dem vierten Evangelium. Daß auch dem betenden Jesus hier immer die Anrede „Vater" (niemals „unser Vater im Himmel") in den Mund gelegt wird, entspricht nur einer allgemeineren Gebetssitte, welche Jesus vielleicht begründet, sicher mit neuem Sinn und Leben erfüllt hat. Dafür zeugen das Jubelgebet (Mt 11,25) wie das Leidensgebet in Gethsemane. Deutlicher ist schon, daß die erste Bitte einmal in der Form sich findet: „Verherrliche deinen Namen" (12,28); aber ihr Wortlaut lehnt sich auch am stärksten an alttestamentliche Formulierungen an. Die siebente Bitte liegt wohl den Worten des hohenpriesterlichen Gebetes zugrunde (17,15): „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen." Sie wirken in Wort und Sinn wie eine johanneische Exegese der letzten matthäischen Bitte, aber gerade sie ist so manches Mal in urchristlichen Schriften wie früher im Alten Testament bezeugt, daß man auch diesen Gedanken nicht mit Sicherheit auf den matthäischen Schluß des Vater-unsers zurückführen kann.

Die paulinischen Briefe zeigen an keiner Stelle eine Kenntnis von den einzelnen Bitten des Vater-unsers. Das gilt auch von dem großen Gebet des Epheserbriefes (3,14—21). Man hat es wohl das apostolische Vater-unser genannt, aber über die nur allzu allgemeine Berührung in der Anrede „Vater", welche es mit fast allen urchristlichen Gebeten teilt, geht die Verwandtschaft nicht hinaus. Die Bitte „Dein Wille geschehe" ist — abgesehen von der Erzählung über Gethsemane — einmal in der Apostelgeschichte variiert (21,14). Der Schluß des 2. Timotheusbriefes scheint auf den Schluß des Vater-unsers anzuspielen, das er vielleicht mit der Doxologie kannte (4,18): „Der Herr wird mich retten vor allem bösen Werk und mich geleiten in sein himmlisches Reich, Ihm sei Ehre in aller Zeiten Zeiten, Amen!" Polykarp von Smyrna mahnt in seinem Briefe die Philipper (7,2), unablässig den allsichtigen Gott zu bitten, daß er uns nicht in Versuchung führe, wie dann in dem Bericht über sein Martyrium ihm auch die Bitte in den Mund gelegt ist: „Gottes Wille geschehe!" (7,1). Neben das Zeugnis der ersten großen bischöflichen Gestalt tritt das schon erwähnte Zeugnis seines großen Gegners Marcion, und diesen beiden aus Anfang und Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts entspricht das des Clemens Alexandrinus am Ende, welcher als erster in den Worten des Herrengebetes die Gefäße einer unendlichen Erkenntnis verehrt.

Man mag diese Bezeugung vielleicht nicht eben stark und in mancher Beziehung merkwürdig nennen, aber sie genügt, um das Vater-unser als eines der ältesten Stücke der evangelischen Überlieferung zu bezeugen. Und diese Bezeugung reicht vom östlichen Syrien bis nach Rom, vom nördlichen Kleinasien bis nach Ägypten, sie grenzt gleichsam den Raum ab, in dem das Evangelium lebt und mit ihm das Vater-unser, sie läßt auch die oft so dunklen Wege ahnen, auf denen das Evangelium durch die gesamte Mittelmeerwelt gewandert ist. Uns ist hier nur wichtig, daß eine feste Kette der Tradition die erste Wiedergabe des Gebetes in den Evangelien mit seiner ersten Interpretation bei Clemens von Alexandrien verbindet.

4.

Verschieden sind die Anlässe, aus denen Matthäus und Lukas den Wortlaut des Vater-unsers mitteilen, und verschieden deshalb auch das Licht, welches von diesen Anlässen auf das Gebet fällt.

Bei Matthäus steht das Vater-unser in einem Zusammenhang, welcher durch gleiche Form und verwandten Gehalt zusammengeschlossen ist. Die Weisungen über Almosen, Beten und Fasten (6,1—18) sind nicht Gebote, sondern Mahnungen; wie fromme überkommene Übungen wollen sie erfüllt werden, sie gehen an keiner Stelle auf das Daß und Was dieser Übungen, sondern auf das Wie. Und dieses Wie ist durch den eschatologischen Gegensatz von Verborgenheit und Öffentlichkeit bestimmt; alle diese Übungen sollen im Verborgenen geschehen, weil Gott sie in der Öffentlichkeit lohnen wird. Denn es ist jetzt schon die Zeit, da die Zeichen von Gottes eschatologischem Wirken sprießen; darum leben und wirken auch die, welche diese Zeichen erkennen, schon im Verborgenen auch vor sich selbst, so daß die Linke nicht weiß, was die Rechte tut. Dieser Grundgedanke wird in dem Abschnitt über das Beten auf drei verschiedene Weisen anschaulich gemacht. Er stammt literarisch wohl aus verschiedenen Traditionen, wie der Wechsel vom Du zum Ihr schon zeigt; man muß sich deshalb hüten, die Worte des Vater-unsers in allzunahe Beziehung zu den beiden vorausgegangenen Warnungen zu bringen. Insbesondere geht es nicht an, das Vater-unser aus dem Gegensatz zum heidnischen „Plappern" als das Muster eines kurzen Gebetes zu bestimmen. Denn gerade hier ist der innere Abstand zwischen den beiden Teilen besonders deutlich. Nach den Worten: „Euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet", welche vielleicht die Worte des Gebetes überhaupt als überflüssig, sicher aber ihre Art als gleichgültig erscheinen lassen, erwartet man nicht mehr eine Anweisung zu dem bestimmten Wortlaut eines Gebetes. Stammt aber das Vater-unser aus einer anderen Überlieferung als sein Rahmen, so sind auch die einleitenden Worte nicht viel mehr als ein äußerer Übergang. Aber auch er gehorcht nicht dem Grundgedanken dieses ganzen Abschnittes, denn er gebietet, „so zu beten", nicht aber „dies" zu beten; er spricht von der Weise des Gebetes, nicht von diesen Worten

des Gebetes; das betonte „ihr" bringt dann in diesen Gedanken noch das Merkmal der Unterscheidung von den zuvorgenannten „Pharisäern" und Heiden hinein, den einen als den Heuchlern, den anderen als den Plapperern.

Einen weiteren Gesichtspunkt für die Beurteilung des Vater-unsers gibt seine Stellung in der Bergrede. Wie sie die Rede an das Volk ist, so ist also auch das Vater-unser ein Gebet für das Volk. Freilich darf nun der Begriff dieses Volkes nicht in einem äußeren geschichtlichen Sinne genommen werden, als meine er den von Matthäus geschilderten zufälligen Haufen der Hörer aus allen Gegenden Palästinas. Volk bezeichnet hier den Kreis derer, zu denen gesagt wird: „Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt", die Gemeinschaft der Jünger, welche sich ebenso von den Heiden wie den Juden unterscheidet (5,20.46.47), die in dieser Rede das Grundgesetz ihres Verhaltens in der jetzt noch verborgenen eschatologischen Zeit erhalten, und mit diesem Grundgesetz auch das Grundgebet. Wie jenes den ganzen Menschen bindet in Gedanke und Vollzug, so bindet auch dieses Gebet den ganzen Menschen; und wie jenes ihm in solcher Bindung die Freiheit seines Wesens und Wollens erst schenkt, so auch dieses Gebet. So ist also das Vater-unser für das Matthäusevangelium das Grundgebet für die eschatologische Gemeinschaft der Jünger, nicht ein Gebet für den Einzelnen, sondern für die Gemeinde, nicht für die Notwendigkeiten des menschlichen Lebens, sondern für die Erfordernisse eines Jüngerlebens in dieser eschatologischen Zeit, welche sich alsbald aus der Verborgenheit in das ewige Licht des eschatologischen Gottestages wendet.

Anders ist die Überlieferung bei Lukas. Eine kleine Erzählung gibt hier den Rahmen und den Gegenstand: Jesus hat gebetet; als er geendet hat, bittet ihn ein Jünger: „Lehre uns beten!" Er bittet nicht als Einzelner, sondern als Sprecher der Jünger, welche Jesu Leben und Lehren teilen; und diese Zugehörigkeit der Schüler zu ihrem Lehrer wird noch durch die Begründung unterstrichen: „wie Johannes seine Jünger lehrte". Auf diese Bitte hin gibt Jesus den Jüngern das Vater-unser. Es ist eine heilige Geschichte, welche erklärt, woher das Vater-unser stammt und wie es dazu kam. Sie sagt nichts von der Bedeutung, welche das Gebet im Kreise der Jünger hat oder haben soll, es ist ihr ein heiliges Erbe aus heiliger Vergangenheit. Auch der Vergleich mit Johannes dem Täufer ist mehr eine geschichtliche Erinnerung als eine bleibende Unterscheidung, zum wenigsten nicht eine Unterscheidung, welche an den Jünger innerliche Forderungen stellt wie die des Matthäus von Heuchlern und Plapperern. Hier erklärt er nur die bis in die Gegenwart fortwirkende Tatsache, weshalb die Johannesjünger und die Jesusjünger, welche in ihren Ursprüngen, Bräuchen und Zielen so nahe verwandt sind, dennoch in ihren Gebeten sich voneinander scheiden. Ob diese Erzählung historisch richtig ist, läßt sich weder sagen noch fragen, weil jede Möglichkeit der Prüfung und des Vergleiches fehlt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Berichten des Matthäus und Lukas läßt sich nicht an diesem einen Stück der Überlieferung erklären, sondern hängt mit

den Verschiedenheiten historischer und sachlicher Art zusammen, welche die Evangelien beider in ihrer Gesamtheit bestimmen.

Indessen steht hinter solchen Differenzen eine gemeinsame Frage: Was heißt es, einem Kreis von Jüngern ein Gebet als Norm und Muster ihres Betens mitzuteilen? Denn mit dem Hinweis, daß auch Johannes seine Jünger ein Gebet gelehrt habe, ist diese Frage für die Jünger Jesu nicht begründet. Weshalb wird jenes Gebet von den Jüngern des Johannes nicht übernommen, wie man auch die Taufe übernahm, weshalb nicht ein Gebet aus dem Psalter oder aus anderen synagogalen Überlieferungen? Und wenn schon ein neues und anderes Gebet gegeben wird, dann ist das gewiß nicht geschehen, damit die Jünger sich von anderen geschichtlichen Kreisen unterscheiden; denn der Mensch betet, um sich an Gott zu binden, nicht um sich von Menschen zu scheiden. Wenn also nicht überkommene Gebete gewählt, sondern ein neues gegeben wird, so steht der Gedanke dahinter, daß dieses Gebet den Beter enger mit Gott verbindet als bisherige, daß es Gott angenehmer ist und eher von ihm erhört wird als ein anderes. Und gegeben kann es allein werden, wenn sein Geber tiefer und wahrer um Gottes Willen weiß und gerade er den Weg zu Gott weisen kann. Denn „Herr, lehre uns beten" heißt zuletzt: „Herr, lehre uns recht glauben!" In diesem Gedanken liegen aber einige nicht unwichtige Voraussetzungen.

Auch das Judentum kennt Muster und Normen von Gebeten. Das Achtzehn-Gebet, von Männern der großen Synagoge gebildet, wie die talmudische Überlieferung weiß, und in seinen ältesten Bestandteilen vielleicht bis in die Zeit Jesu zurückreichend, ist solch ein Muster, wie man beten soll. Jene Männer konnten es ihrem Volke geben, weil sie selbst dem Volke Gottes angehörten und auf seine Offenbarung im Alten Testament sich gründeten. Jenes Volk bezeichnet den Raum, diese Offenbarung die Norm und die Kraft, oft auch das Wort, welche bestimmen, was recht beten heißt und wie recht gebetet wird. Und das Werk dieser Männer ist legitim, denn das einst ergangene Wort Gottes verlangt von jeder und in jeder Generation die ihm gemäße Antwort; wer also recht beten lehrt, der kann es nur, getragen von jenem Wort und wirkend in der Gemeinde, welche von ihm getragen wird. Darum berufen sich denn auch rabbinische Gebete immer wieder auf die Worte und Taten Gottes, welche einst den Vätern geschahen; und auch in manchen neutestamentlichen Gebeten kehren solche Erinnerungen an die alttestamentlichen Offenbarungen wieder: „Wie er geredet hat zu unseren Vätern" (Lk 1,55.69). Darum ist auch grundsätzlich ein jeder fromme Jude befähigt und ermächtigt, aus der Tora heraus für sein Volk zu lehren, wie man recht beten solle. Aber diese Grundlagen, die dem Einzelnen wie dem Volk unerschütterlich sind, sind für Johannes und Jesus nicht mehr in gleicher Weise vorhanden, denn sie lehren nicht aus der Tora heraus, sondern aus eigener Vollmacht, und lehren nicht für das Volk, sondern für den deutlich unterschiedenen Kreis der Jünger. Wo also im Judentum Gemeinde und Offenbarung stehen, da steht für die Jünger Jesu der Meister,

beides in sich fassend, er Grund und Bild der Gemeinde, welche er schafft, sowie Maß und Kraft der Offenbarung, welche sie trägt. Es genügt auch nicht zu sagen, daß der ein Prophet sei, wer einen Kreis von Menschen recht beten lehrt. Denn ein Prophet schafft nicht die Gemeinde, wenn er Offenbarung verkündet, sondern wirkt in der geschaffenen Gemeinde, deren Prophet er ist. Es wäre auch zu viel zu sagen, daß der der eschatologische Vollender sei, wer recht beten lehrt; denn der Vollender schafft wohl eine Gemeinde, aber lehrt weder Gottes Wort noch des Menschen Antwort, sondern er selbst ist die vollendete Wahrheit und Wirklichkeit aller Offenbarung. Wer also beten lehrt, der steht in der Mitte zwischen dem Propheten und dem eschatologischen Vollender; mit jenem teilt er das Leben und Wirken in dem Volke Gottes, gleich einem Propheten verkündet er ihm das Wort Gottes zu seiner Stunde, verknüpft es mit den früher ergangenen Offenbarungen, aus deren Kräften er lebt und die er zu den seinen wandelt, mit diesem Vollender scheidet er sich von dem Überkommenen und beginnt ein Neues, das die Seinen wie auf geradem und sicherem Wege zu Gott führt. In dem großen Satz: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward, ich aber sage euch" ist beides enthalten, Bewahrung wie Vernichtung und Neuschöpfung, Verknüpfung wie Scheidung, Bejahung wie Verneinung. Aus dieser unendlichen Mitte fließt die Möglichkeit einer eschatologischen Offenbarung, wie sie die ganze Bergrede und mit ihr das Vater-unser trägt, aus ihr auch die schlichte Lehre von Gottes offenbarendem Wort und des Menschen betender Antwort, wie sie grundsätzlich jedem Lehrer der Heiligen Schrift möglich ist. Diese eigentümliche Mittelstellung teilt sich von dem Spender des Gebetes auch den Empfängern mit. Die Jünger, welche das Gebet ihres Meisters beten, sind auf der einen Seite nichts anderes als Glieder des Gottesvolkes, in dem Gottes Wort seit Vätern und Propheten lebendig ist, und sie sind auf der anderen Seite die Glieder jener eschatologischen Gemeinde, welche der eschatologische Vollender erst schafft. In besonderem Maße aber muß diese Doppelheit der Gesichtspunkte dann für das Gebet selbst gelten, das hier gelehrt wird. Es ist in der Tat „nur" ein Gebet, wie es fromme Juden der Zeit Jesu beten und lehren konnten, von Wort und Sinn des Alten Testamentes getränkt und in seinem Geist beschlossen, und es ist ebenso und eben darin ein eschatologisch Neues, der Weg zum ewigen Leben, den der Meister führt.

Mit alledem sind nur die Beziehungen angedeutet, in denen ein Gebet steht, welches Jünger von ihrem Meister erbitten oder der Meister seinen Jüngern gibt, und diese Beziehungen sind mehr offene Fragen als klare Antworten, aber sie lassen einige Gesichtspunkte erkennen, unter denen das Vater-unser betrachtet worden ist und betrachtet werden will. Sie machen auch den Streit müßig, ob der Wortlaut dieses Gebetes bindende Norm oder variables Muster sei. Das Gebet ist beides zugleich und keines von beiden; es ist ebenso bindend wie alles, was an Worten der Offenbarung in dieser eschatologischen Zeit aus dem Munde des Meisters kommt, und es gibt so viel Freiheit und Verant-

wortlichkeit wie alles, was noch auf dem Wege zur letzten eschatologischen Offenbarung ist.

5.

Seit alter Zeit pflegt man die Bitten des Vater-unsers unter den verschiedensten inhaltlichen Gesichtspunkten zu gliedern. Man faßt die ersten drei zusammen, welche sich auf Gott, und die übrigen vier, welche sich auf den Menschen beziehen, oder auch die ersten vier, weil sie um Güter bitten, die Gott geben möge, und die letzten vier, welche Gott bitten, Übel abzuwenden, oder endlich man ordnet die ersten drei als Bitten für Gott, die vierte als solche um des Menschen leibliches, die drei letzten als solche um sein seelisches Wohl zusammen. In allen solchen Einteilungen wirkt, ausgesprochen oder unausgesprochen, das Beispiel des Dekalogs, den man in die zwei Tafeln: Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten einzuteilen pflegt, und so hat man in diesem Gebet denn auch die ersten drei Bitten als pia vota von den übrigen vier als den eigentlichen petitiones unterschieden (Grotius). Alle solche Unterscheidungen sind erst dann berechtigt, wenn sie aus dem Inhalt des Gebetes gerechtfertigt werden; so nehmen sie vorweg, was erst später bewiesen werden kann. Wichtiger ist hier, daß schon in der Form des Gebetes eine bestimmte Gliederung sich zu verraten scheint.

Das Vater-unser besteht aus lauter kurzen Sätzchen, welche sich in sich wiederum aus ganz wenigen Worten zusammensetzen; auch wo, wie in der dritten bis fünften Bitte, die Sätze reicher und länger werden, gehorchen die Beifügungen dieser Regel. Die matthäische Form weist eine Folge von fünf Zeilenpaaren auf, der eine Anrede gleicher Form und Art vorangestellt ist. Sie ist am klarsten aus folgender Übersicht zu ersehen:

πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου
γενηθήτω τὸ θέλημά σου
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
δὸς ἡμῖν σήμερον
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

In dieser Folge entspricht das erste Zeilenpaar dem fünften, das zweite dem vierten, denn dort hat jedes Paar zwei Prädikate, hier ein vergleichendes „Wie", welches Himmel und Erde, Gott und „uns" aneinander bindet. In der Mitte steht, zwar von der sonstigen Form abweichend und dennoch ihrer Regel angeglichen, das dritte Zeilenpaar; es ist auch das einzige, in dem die beiden

Zeilen ein Ganzes bilden. Jede Zeile aber scheint sich um zwei Begriffe zu drehen oder aus zwei Worten zu bestehen, welche wie durch eine leise Cäsur voneinander geschieden oder miteinander verbunden sind. Bis in die Anrede hinein wirkt diese Regel, und hier ist oft betont worden, daß zwischen dem „Vater unser" und dem „der du bist im Himmel" eine gewisse Spannung und Ferne besteht. Alle Doppelzeiler beginnen mit dem Verbum — nur das dritte macht wiederum eine bezeichnende Ausnahme —, wie es nicht nur in der aramäischen Sprache, sondern in allen Sprachen dem Stil des Gebetes eigen ist. Die Verben sind in den beiden ersten asyndetisch aneinander gereiht, wo sie von den Dingen Gottes sprechen, aber wo sie von den menschlichen Dingen reden, sind sie durch Konjunktionen verbunden. Und dieser Unterschied wird durch das dreifache σου der ersten beiden Paare, das ἡμεῖς der drei letzten noch besonders herausgehoben. Hie und da finden sich in der griechischen Übertragung Ansätze zum Gleichklang, obgleich hier der Zufall manchmal mitsprechen mag. Aber ist es wirklich zufällig, wenn die Anfänge der beiden ersten Zeilenpaare genau gleich klingen, wenn im dritten die Zeilenenden auf der drittletzten Silbe den Ton tragen, wenn das vierte, dessen beide Glieder sich Wort für Wort entsprechen, eine Art von Reim bringt, oder das fünfte, wiederum in jeder Zeile gleich gebildet, doppelt mit Oxytonon endet?

Aber vielleicht ist diese griechische Form nur ein blasser Widerschein einer anderen, die im Aramäischen deutlicher gegeben ist. Wenn man versucht, das Vater-unser in Jesu Muttersprache zurück zu übertragen, in der es gesprochen und anfänglich überliefert wurde, so würde die Fassung des Matthäus etwa folgendermaßen lauten:

abūnan debišmajjā
jitḳaddaš šemākh
tētē malkūtākh
jitʿabēd reʿūtākh
kebišmajjā kibeʾarʿā
laḥman dejōmā
hab lan jōmā dēn
ūšebōḳ lan ḥōben
kedišbaḳnan leḥajjābēn
welā taʿlīnan lenisjonā
illā paṣṣinan min bīšā.

Die Rückübersetzung folgt im ganzen derjenigen, welche C. F. Burney (The Poetry of our Lord 1925 S. 113) gegeben hat; sie weicht nur in zwei Punkten ab: Burney hat die Anrede mit in die Strophen hineingezogen und infolgedessen die dritte Bitte auf zwei Zeilenpaare verteilen müssen, wobei die lediglich erläuternde Wendung „wie im Himmel so auf Erden" ein ganzes Zeilenpaar füllt. Er übersetzt ihre erste Hälfte: tehe ṣibjonakh, aber das tehe entspricht nicht der Bedeutung von γενηθήτω, das hier das Passivum zu ποιεῖν

bildet. Burney erreicht zwar auf diese Weise, daß er in dem Gebet zwei Strophen zu je drei Zeilen mit je vier Hebungen herausliest, aber auf Kosten der dritten Bitte, welche ihr Gewicht und ihre Geschlossenheit einbüßt.

Es ist ein vertrautes alttestamentliches Metrum, das uns hier entgegentritt, eine Folge von fünf Satzpaaren, welche sich in je zwei Zeilen zu je zwei Hebungen gliedern. Die Anzahl der Doppelzeiler ist schon im Alten Testament wechselnd, das Matthäusevangelium hat auch an anderen Stellen der Bergrede gern fünf Zeilen zusammengefügt. Die Sprache ist ausgesprochen ein galiläisches Aramäisch, ein Ansatz zum Reim, der schon in der griechischen Übersetzung zu bemerken war, ist hier noch um manches deutlicher geworden. Schon Burney hat bemerkt, daß dieses Metrum auf die lukanische Form des Gebetes nicht anzuwenden ist; aber überträgt man auch sie ins Aramäische zurück, so ergibt sich überraschenderweise eine andere metrische und rhythmische Struktur:

Abbā
jitkaddaš šūmā dīlākh
tētē malkūtā dīlākh
laḥmānā dī ṣorkhēnan
hab lānā jomā bejomā
ušebōḳ lānā ḥōbēna
kedišbaḳnan leḥajjabēna
welā ta'līnan lenisjonā.

Dieses rhythmische Gefüge hat Ch. Torrey (Zeitschrift für Assyriologie 1914, S. 312—317) auf Grund einer brieflichen Mitteilung von Enno Littmann angegeben, E. Littmann hat selbst zwanzig Jahre später, diesen Versuch aufgenommen und verbessert (ZNW 34, 1935, S. 29f.). Auch Torrey nimmt die Anrede in die erste Zeile mit hinein, wodurch die gleiche Fügung in der ersten und zweiten Zeile gestört wird. Er übersetzt die vierte Bitte: lahma thedira hab lana, Littmann setzt hier den zweizeiligen Matthäustext ein: laḥmana di hu limḥar / hab lana joma haden. Aber es ist immer mißlich, bei solchen Untersuchungen Texte zu mischen. Deshalb ist die vierte Bitte oben möglichst wortgetreu ins Aramäische rückübertragen, ohne die Gewaltsamkeit Torreys, welcher das ἐπιούσιον und τὸ καθ' ἡμέραν des Lukas zu dem „beständigen" Brot zusammenzieht nach dem Vorbild des Curetonianus. Torrey hat auch wie von seinem Standort Burney festgestellt, daß es unmöglich sei, durch eine Rückübersetzung des matthäischen Griechisch ähnliche Verse zu erhalten.

Ein anderes Metrum und ein anderer Rhythmus herrschen in diesem Gebilde; es sind sieben Zeilen zu je sieben Silben, ein Metrum, das in aramäischer Literatur nicht nur üblich, sondern das syllabische Metrum kat exochen und vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis zu den Gedichten des syrischen Kirchenvaters Ephrem reichlich bezeugt ist. Hier ist auch der Reim, wenn auch noch nicht durchgängig, so doch deutlich vorhanden. Die Sprache ist ein West-Aramäisch, wie

es allgemein in Palästina gesprochen wurde, ohne galiläische Besonderheiten des Dialektes.

Im ganzen wie im einzelnen sind solche Rückübertragungen mit mancherlei Unsicherheit behaftet, aber es ist auch nicht zu verkennen, um E. Littmanns vorsichtige Worte zu gebrauchen (ZNW 34, 1935, S. 30), „daß in diesen Beobachtungen etwas Richtiges enthalten ist". Dieses Moment des „Richtigen" gestattet einige behutsame Folgerungen. Das Vater-unser ist zunächst ein poetisches Gebilde von klarer Einheit und Form. Hier ist wenig willkürlich und zufällig gesagt, sondern alles auf den Gedanken einer sichtlich nicht nur formalen Geschlossenheit bezogen. Wenn es zwei verschiedene poetische Formen des Vater-unsers gab, so bedeutet das eine Warnung, die eine Form aus der anderen durch Verkürzung oder Erweiterung entstanden zu denken. Man zerstört durch solche Annahme leicht mehr als nur die erschlossene poetische Form. Denn Matthäus folgt einem vertrauten, durch Prophetie und Psalter geheiligten Metrum, Lukas einem biblisch nicht belegten, jener bleibt in galiläischem Aramäisch, dieser in palästinensischem. Es wäre vermessen und unberechtigt, aus diesen Besonderheiten etwa auf die größere Ursprünglichkeit der einen oder der anderen Form zu schließen oder sie Jesus ab- und der Gemeinde zuzusprechen. Berechtigt ist allein der Schluß auf die Art und Heimat der Traditionen oder der Gemeinden, welche diese Fassungen überlieferten. Jene matthäische Tradition lebt also in gleichsam gesondertem Bezirk, den der galiläische Dialekt beherrscht, angelehnt an die Formen und deshalb auch an das Buch des Alten Testaments. Die lukanische Tradition scheint dem Leben der jüdischen Gegenwart näher verbunden, wie ihre Sprache überall in Palästina, vor allem natürlich in seiner Hauptstadt gesprochen sein kann. — Aber so unsicher hier noch manches ist und vielleicht bleiben muß, so ist doch in beiden Fällen das liturgische Gepräge dieser poetischen Formen nicht zu verkennen. Das Vater-unser ist das Gebet einer Gemeinde, im Rhythmus und zum Teil auch im Reim wohlgefügt, wie bis zum heutigen Tage viele orientalische Gebete sind; dem unmittelbaren ungeformten Ausdruck persönlicher Anliegen steht es fern, in aller Dringlichkeit der Sprache und des Gedankens betet hier nirgends ein Ich, sondern in gemessener Form ein Wir, das darin seiner inneren Geschlossenheit einen klaren und festen Ausdruck gibt.

Auch für den inneren Charakter des Gebetes ist die poetische Struktur nicht ohne Bedeutung. In jeder Fassung steht die vierte Bitte in der klaren Mitte, sie bildet zugleich den Übergang von der gemessenen Feierlichkeit, welche die Sprache der ersten Hälfte zeigt, zu dem größeren und lebendigeren Reichtum der zweiten Hälfte; jene atmet den transzendenten Hauch der Welt Gottes, welche alle gewohnte Verbindung, auch die sprachliche, löst, diese die Vertrautheit menschlicher Rede, welche durch die gemeinsame Kette der Not wie durch das Band der Konjunktionen aneinander bindet. Freilich erhalten alle diese formalen Anzeichen ihre rechte Bedeutung erst dadurch, daß sie den sachlichen

Gehalt der Bitten und ihre Verknüpfung widerspiegeln. Aber für ihre sachliche Erklärung ergibt sich verstärkt ein methodisches Prinzip: Wenn auch nur die Möglichkeit eines solchen metrischen Gefüges besteht, dann ist in diesen Bitten kein Sätzchen zufällig und kein Wort nur „überkommen", sondern alles und jedes gewählt und aus dem Ganzen der evangelischen Botschaft geformt. Dann ist es auch erforderlich, jedes einzelne Wort aus eben dieser Gesamtheit geschichtlich und sachlich zu interpretieren, denn es gilt dann auch in methodischer Hinsicht das Wort Tertullians: Das Vater-unser ist ein breviarium totius evangelii.

II. „Vater-unser"

1.

Seit alter Zeit ist es Brauch, das Gebet Jesu nach seiner Anrede kurz zu bezeichnen, als wäre alles, was das Gebet vor Gott bringen möchte, schon mit dieser Bezeichnung gesagt. Der Brauch ist zuerst durch das schon erwähnte Rotas-Opera-Quadrat auf einer pompejanischen Mauer bezeugt und stammt wohl aus der jüdischen Gewohnheit, Stellen der Heiligen Schrift nach ihren Anfangsworten zu zitieren. So heißt die Grundstelle jüdischen Glaubens Dt 6,4—9 nach ihrem ersten Wort kurz das Schemaʿ, wie hier das ganze Gebet das „Vater-unser". Auf die besondere Bedeutung dieser Eingangsworte darf man deshalb noch nicht schließen.

Von Gott als dem Vater zu reden, ist dem Neuen Testament geläufig; es bedeutet an sich auch keinen Unterschied, ob Gott so bezeichnet oder so angeredet wird. Indes ist die Art, in der Anrede wie Aussage gebraucht wird, in der auch von den Einzelnen als Kindern oder Söhnen des Vaters gesprochen wird, in den einzelnen Schriften so mannigfach abgewandelt, daß wir diese zusätzlichen Verschiedenheiten näher betrachten müssen. Ohne jeden weiteren Zusatz steht „der Vater" als Gottesbezeichnung in den ersten drei Evangelien nicht eben häufig. Die Belege beschränken sich auf zwei fest überlieferte Herrenworte (Mt 11,27 = Lk 10,21 und Mt 24,36 = Mk 13,32); nur Jesus spricht so, in eines anderen Munde ist diese absolute Benennung unerhört. Daraus ist zu schließen, daß „der Vater" nicht als ein Name Gottes, sondern als ein sprechender Beiname verstanden ist. Man erkennt diesen Unterschied besonders deutlich, wenn man den Sprachgebrauch der johanneischen Schriften daneben hält: Das vierte Evangelium spricht 75mal von dem „Vater", und zwar fast immer in Herrenworten, der 1. Joh.-Brief 12mal als Aussage des Briefschreibers, hier ist also der „Vater" wirklich wie ein Name verwandt. Ein wenig anders liegt es bei der Anrede „Vater". Bei Lukas gebraucht Jesus 5mal die Anrede „Vater", bei Matthäus 2mal „Vater", 3mal „mein Vater"; indes spiegelt sich darin nur der aramäische Sprachgebrauch, welcher dem „Abba" niemals ein Personalsuffix „mein" hinzufügt, sondern es still ergänzt werden

läßt. Daß Menschen zu Gott beten: „Vater", findet sich nur ein einziges Mal, eben in der lukanischen Fassung des Vater-unsers; und das ist um so merkwürdiger, als die Urgemeinde, wie Paulus bezeugt, den griechisch-aramäischen Doppelruf „Abba Vater" als den rechten Ausdruck ihres Betens und Bekennens überliefert hat. Weit häufiger als die Anrede ist die Aussage „mein Vater". Lukas verwendet sie wohl nur 4mal, Matthäus aber 14mal, davon 10mal mit dem Zusatz „himmlisch oder in den Himmeln", den Lukas gar nicht hat; aber auch diese Aussage kommt nur aus dem Munde Jesu. Beide werden aber wieder von dem vierten Evangelium in den Schatten gestellt, das Jesus 25mal so sprechen läßt. Anders ist es wieder mit dem Ausdruck „euer Vater"; er begegnet bei Johannes nur einmal in einem Spruch seiner Tradition (20,17), bei Lukas 3mal, bei Matthäus aber 12mal, auch hier zumeist mit dem Zusatz „himmlisch oder in den Himmeln", der nur an vier Stellen fehlt. Vielleicht ist es dabei nicht ganz unwichtig, daß „euer Vater im Himmel" nur in der Bergrede, in der auch das Vater-unser sich findet, „mein Vater im Himmel" niemals in ihr begegnet. Von den übrigen Personalpronomina ist nur zu erwähnen, daß allein Matthäus in Kap. 6 3mal „dein" verwendet, „sein" und „ihr" je einmal. „Unser Vater" ist in den Evangelien ebenso singulär wie es die Anrede „Vater" für andere Beter als Jesus ist; und auch hier bezeugt die älteste Gemeinde durch den bei Paulus überlieferten Segenswunsch „Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater", daß ihr die Bezeichnung „unser Vater" durchaus vertraut ist. Diese Formel macht zugleich noch auf etwas anderes aufmerksam: Während die apostolischen Schriften des Neuen Testamentes (mit Ausnahme der johanneischen) sehr selten den Namen des Vaters allein gebrauchen, sondern an den meisten Stellen von „Gott unserem Vater" sprechen, kennen die Evangelien niemals „Vater" als Zusatz zu „Gott", wohl aber andere Gottesbenennungen als Zusatz zu „Vater" (vgl. Mt 11,25 par.). Hier also ersetzt „Vater" den Namen Gottes, dort bestimmt es ihn.

Eines kurzen Wortes bedarf der Zusatz „in den Himmeln", an dessen Stelle auch das Adjektiv himmlisch tritt. Diese Variante ist freilich sprachlich und sachlich ohne Bedeutung, denn im Aramäischen existiert ein solches Adjektiv nicht, das griechische „himmlisch" ist also lediglich eine Übersetzungsvariante. Auch daß Matthäus in dieser Wendung den Plural setzt, scheint nur seine Nähe zur aramäischen Sprache zu beweisen, für welche das Wort „Himmel" eben nur im Plural existiert. Lukas hat diesen Plural 2mal, Markus 6mal (von denen zwei in 11,25f. die Anrede des Vater-unsers widerscheinen), Paulus auch nur 6mal (und zwar nur in Phil., Kol. und 1. Thess.-Brief, während der Eph.-Brief nur den Plural kennt), die johanneischen Schriften lesen nur in dem alttestamentlichen Zitat Apok 12,12 den Plural. Aber auch Matthäus setzt bisweilen, gerade auch in diesem Gebet den Singular: „Wie im Himmel, so auch auf Erden". Der Unterschied des Gebrauches scheint darin begründet zu sein, daß überall, wo der Bezug auf die Erde und die Menschen hervorgehoben ist, der Singular

steht; wo aber die Welt Gottes in ihrer unermeßlichen Geschiedenheit von den Menschen bezeichnet werden soll, dort setzt Matthäus auch den Plural. So rücken die beiden Wendungen „der Vater in den Himmeln" und „das Reich der Himmel" — beide dem Matthäusevangelium eigentümlich — beziehungsvoll zueinander, und wenn die Anrede den Namen „Vater" und den Ort „in den Himmeln" zusammenstellt, so betont sie damit ein Doppeltes: die Nähe Gottes und die „Ferne" seiner den Menschen unendlich verschlossenen Welt.

„Unser Vater in den Himmeln" war übersetzt worden: 'abūnan debišmajjā. Man könnte erwägen, ob nicht anstatt 'abūnan das in der Volkssprache übliche und für die Urchristenheit bezeugte abba sich besser eignen würde. Abba heißt zwar nur „Vater", aber wie es für „mein Vater" gebraucht wird (vgl. Mt 26,39 mit Mk 14,36), so kann es gelegentlich auch für „unser Vater" stehen (z. B. Schebu. VII 7). Indessen kennt die religiöse Sprache des Judentums das Wort abba nicht, das auf den Alltag beschränkt ist; sie bevorzugt um der größeren Heiligkeit willen die sonst nicht mehr gebräuchlichen hebräischen Formen. So redet zweimal das Achtzehngebet Gott abínu an, der Anfang eines viel gebrauchten Neujahrgebetes lautet: abínu malkēnu, der des täglichen Morgengebetes: abínu šebbaššamajim. Bei Matthäus könnte gerade deshalb ein einfaches abba zugrunde liegen, weil es durch seine Vertraulichkeit die innere Spannung zu dem Zusatz „in den Himmeln" erhöhen würde. Aber da er in der Gethsemane-Erzählung das Abba des Markus ausdrücklich mit „mein Vater" umschreibt, so ist es wahrscheinlicher, daß hier aramäisch der vollere und feierlichere Ausdruck „abūnan" einzusetzen ist. Der Zusatz „in den Himmeln" rückt die Anrede näher an die Sprache jüdischer Frömmigkeit heran. So wird von R. Akiba der Spruch überliefert, der von dem Opfer am Versöhnungsfeste rühmt: „Heil euch, ihr Israeliten, vor wem reinigt ihr euch und wer reinigt euch? Euer Vater in den Himmeln!" (Joma VIII 9, fol. 85b). Doch entspricht die matthäische Anrede nicht völlig der üblichen Sprache des jüdischen Gebetes. denn diese pflegt, wenn sie zu Gott spricht, nicht „in den Himmeln" hinzuzusetzen. Es ist unnötig, Gott den Vater von irdischen Vätern zu unterscheiden, weil es sich von selbst versteht, daß im Gebet nur der eine Vater gemeint sein kann. Matthäus setzt ihn entgegen diesem jüdischen Brauch, auch entgegen dem Herrenwort (Mt 23,9): „Und niemanden sollt ihr euern Vater auf Erden heißen", er legt also in den Zusatz einen besonderen Sinn und Klang.

Es ist lehrreich, mit dem Sprachgebrauch der Gottesbezeichnung „Vater" den des Korrelatbegriffes „Sohn oder Kind Gottes" zu vergleichen; er beleuchtet noch klarer die Abwandlungen in der Verwendung des Vaternamens. Von dem „Sohne" ist absolut nur die Rede, wenn auch „der Vater" absolut gebraucht ist (Mt 11,27 Mk 13,32); der Ausdruck meint dann nur Jesus. „Mein Sohn" heißt es nur in Anführungen oder Anspielungen auf alttestamentliche Worte; um so reicher sprechen die drei ersten Evangelien von dem Sohne Gottes, und wieder ist damit nur Jesus gemeint. Aber wenn an keiner Stelle je „Sohn des

Vaters" oder „Gottes des Vaters" gesagt ist, so lehrt das wiederum, daß „Vater" nicht ein Name Gottes, sondern eine nähere Bestimmung zu Gott ist, welche von seinem Verhältnis zu den Menschen redet. Da dieses Verhältnis schon in dem Begriffe „Sohn" bezeichnet ist, so bedarf es in dieser Verbindung nicht der Bezeichnung „Vater". Von den Jüngern Jesu heißt es niemals, daß sie „Söhne Gottes" sind; nur zweimal heißt es bei Matthäus, daß „ihr Söhne eures Vaters im Himmel sein werdet" (5,9.45), einmal in gleichem Sinn und Zusammenhang auch bei Lukas (6,35). Der Ausdruck „Kinder Gottes" findet sich in den drei ersten Evangelien überhaupt nicht, und wieder ist hier der Unterschied zu den johanneischen Schriften deutlich. Denn das vierte Evangelium gibt Jesus den Titel „Sohn Gottes" 12mal, ebenso oft der 1. Johannesbrief; andere Menschen heißen niemals so. Das absolute „der Sohn" steht im Evangelium 16mal, im ersten Briefe 10mal. Für die Jesusgläubigen findet sich der Ausdruck „Söhne Gottes" niemals, aber der nahverwandte, innigere und alle Fülle des Heiles in sich befassende „Kinder Gottes" im Evangelium 3mal, im Brief 4mal. Und wieder ist dieser Unterschied der Evangelien sehr merkwürdig, denn nach bekannten Worten des Paulus (Röm 8,14 Gal 3,26 4,6.7) schließt der Gebetsruf „Abba Vater" für die Gläubigen auch die beseligende Bezeichnung „Kinder oder Söhne Gottes" in sich.

Aus solchem Sprachgebrauch ergeben sich einige nicht unwichtige Folgerungen und einige neue Fragen: In dem ersten und dritten Evangelium liegt das Gewicht auf der Bezeichnung Gottes als des Vaters. Daß alsdann auch diejenigen, welche Gott als den Vater anrufen, Gottes Kinder sind oder heißen dürfen, dieser Schluß ist für sie nicht eine Tatsache der Gegenwart, sondern eine Verheißung der eschatologischen Zukunft, und sie ist auch nur selten gegeben worden. Dennoch hat die Urgemeinde in dem Bewußtsein gelebt, schon in dieser Gegenwart zu den „Kindern Gottes" zu gehören, es ist in dem Ruf „Abba Vater" begründet. Aber nur Paulus und Johannes sprechen davon, beide aber auch so, daß ihnen der Gedanke der Gotteskindschaft eine im Grunde ihres eschatologischen Glaubens verwurzelte Tatsache bedeutet, von der sie mit ererbten Worten reden. In den Zeugnissen der apostolischen Zeit begegnet denn auch das „unser Vater" reichlich, freilich immer in der Form „Gott unser Vater"; aber noch reichlicher ist die andere, gleichsam vermittelte „Vater Jesu Christi" oder ähnlich. Die unterschiedliche Haltung des ersten und dritten Evangeliums hängt, wie es scheint, mit einer anderen Verschiedenheit zusammen. Die Evangelisten vergleichen nicht selten das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen mit dem eines Vaters zu seinen Kindern; sie sprechen in der bekannten Erzählung von der Kindersegnung (Mk 10,13—16par.) oder in verwandten Herrenworten auch den Kindern das Gottesreich zu. In diesem „denn ihrer ist das Himmelreich" faßt sich zusammen, was Paulus und Johannes, welche ja den Begriff des Reiches zurücktreten lassen, unter den Worten „Kinder Gottes" begreifen. Der Unterschied gilt auch in dem weiteren Sinne, daß hier Gott als der Vater mit

dem Wunder seiner Unmittelbarkeit handelt und sich offenbart, während in den Evangelien auch jede Andeutung fehlt, daß Gott oder sein Gesandter dieses sein Reich über die Menschen heraufführe. So scheinen hier Besonderheiten der evangelischen Überlieferung zu sprechen: Das erste und das dritte Evangelium sprechen wohl von Gottes Vatertum, das sich jetzt offenbart; aber es ist vertraut und einer Begründung oder Beschreibung nicht bedürftig. Was es für die Menschen oder auch nur für das jüdische Volk bedeutet, sagt näher und dringlicher die Botschaft vom Reiche Gottes, und ihr fehlt das Korrelat, daß Gott oder „sein Sohn" der eschatologische König sei, wie dem Vaternamen das andere, daß Menschen Gottes Kinder seien. Diese bei Matthäus und Lukas fehlende Seite der evangelischen Überlieferung hat die Urgemeinde in dem betenden Anruf „Abba Vater" bewahrt und daraus den beseligenden Gedanken der Gotteskindschaft, welche Paulus und Johannes, wohl unabhängig von einander, erhalten haben. Beide Seiten scheinen dann in der ursprünglichen Verkündigung Jesu ihren festen Ort und Grund zu haben. Davon ist hernach noch genauer zu reden.

2.

Wenn man oft gesagt hat, daß schon in der Anrede „Vater" der ganze und neue Inhalt der Verkündigung Jesu gelegen sei, so ist das nicht so zu verstehen, als sei vorher das Wort „Vater" kaum oder wenig von Gott gebraucht worden. Das Gegenteil ist der Fall. Die Vaterbezeichnung findet sich in der Umwelt Jesu in Fülle, sowohl in der jüdischen wie in der heidnischen, im Orient wie im Okzident, sie ist auch nicht neu, sondern lebt seit uralter Zeit in den Religionen, und es scheint fast, als gehöre sie zu den urtümlichen Bezeichnungen jeder, auch der primitiven Religion, mag sie nun allein den Gott des Stammes meinen oder auch jene verborgene Gottheit des Weltalls benennen, welche über alle Verschiedenheiten der Stämme und Völker unsichtbar waltet (1). Auch das alte Christentum hat dies schon gewußt; denn Clemens Alexandrinus sagt einmal (Strom. VI 17 § 151,4f. Stählin): „Nicht auf den Ausdruck soll man achten, sondern auf die Bedeutung. So sagte auch Homer „Vater der Menschen und Götter", ohne zu wissen wer der Vater ist und wie er es ist." So fragt es sich, ob und welche neue Bedeutung dem alten Namen in der Botschaft Jesu und damit in dieser Anrede des Vater-unsers gegeben worden ist.

In der antiken Welt ist der Gedanke des Vaters immer von dem des Herrn begleitet, ja der eine definiert häufig den anderen. „Vater Zeus, der über den Göttern und sterblichen Menschen herrschet", so sagt schon Homer, und Aristoteles erläutert: „Die Herrschaft über die Kinder ist die eines Königs, denn sie gründet sich darauf, daß er sie erzeugt und in Liebe und Reife des Alters beherrscht, was die Art der königlichen Herrschaft ist. Daher redet denn auch trefflich Homer den Zeus als den Vater der Menschen und Götter an, um ihn als deren König zu benennen." So besagt also auch der Name Vater zunächst nur das Gleiche, was auch das Wort Herr in sich faßt, daß zwischen Vater und Kindern

eine unbedingte und gegenseitige Bindung besteht, welche auf der einen Seite den Charakter eines souveränen Willens, auf der anderen den eines notwendigen Gehorsams trägt. Aber diese Bindung gründet sich auf den Gedanken der Erzeugung und damit des Besitzes, und sie schließt sodann für den Vater die Verpflichtung der Fürsorge und Erziehung des Menschengeschlechtes wie jedes Einzelnen in sich. „Daß wir Gott zum Vater und Schöpfer und Fürsorger haben, sollte uns das nicht mehr aus Trauer und Furcht herausreißen?" Vielleicht ist diese Anschauung, weil sie von Homer und Hesiod auszugehen scheint, in der griechischen und hellenistischen Welt eine Anschauung der Philosophen geblieben, da sie in der Komödie, welche mehr die Sprache des täglichen Lebens spiegelt, ebenso fehlt wie in den hellenistischen Papyri; vielleicht ist sie auch erst durch die Stoa, deren Urheber Kleanthes sie in seinem bekannten Zeushymnus verwendet, in den weiteren Kreis der Gebildeten gedrungen. Denn obgleich noch der späte Servius bezeugt, daß der Name „Vater" allen Göttern gemeinsam sei, so scheint sie dennoch nicht zu der Wurzel und Kraft einer Menschen und Leben prägenden Anschauung gediehen zu sein, aber sie hat dafür die Weite einer Betrachtung gewonnen, in der „Menschen und Götter" sich sammeln unter dem wärmenden und verklärenden Strahle eines göttlichen Willens und Sorgens, welcher ihnen fürsorgend den Weg ihres Lebens zum Guten und Glücklichen erleuchtet.

Im Gegensatz zu solcher Weite hat das Alte Testament, obschon die Gottesbezeichnung „Vater" zu dem ältesten Bestande seines Glaubens gehört, sie dennoch nur in der Beschränkung auf Stamm und Volk gekannt und gepflegt. Die Vorstellung, daß Gott der Vater „der Menschen und Götter" sei, ist unter dem Einfluß der hellenischen Philosophie bei einem Josephus und Philo bezeugt, aber sie gehört weder zu den genuinen alttestamentlichen noch den jüdischen Gedanken. Das Volk Israel ist vielmehr seit ältester Zeit „der erstgeborene Sohn Gottes", wie es zuerst wohl in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten heißt (Ex 4,22f.), und solcher Benennung liegt wohl die später im Liede des Mose formulierte Anschauung zugrunde (Dt 32,6, vgl. auch Nu 11,12 Jes 63,16 64,7 Mal 2,10):

Ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen,
der dich gemacht und bereitet?

Und mit diesem Vatertum Gottes ist der Gedanke des Herren- und Königtumes notwendig verbunden. Noch spät heißt es (bei Mal 1,6): „Ein Sohn ehret den Vater, ein Knecht seinen Herrn. Bin ich der Vater, wo ist meine Ehre, bin ich der Herr, wo ist meine Furcht?" Ein altes synagogales Gebet, das vielleicht bis in die Zeit Jesu zurückreicht, beginnt: „Unser Vater, unser König", und auch Jesus betet: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erden" (Mt 11,27 = Lk 10,21). Wenn also diese Gedanken von Gott den Gedanken des Vaters mit dem des Herrn unlöslich verknüpfen, wie beide auch in der klassischen Antike miteinander verknüpft sind, so zieht doch ein anderer

unverwechselbarer Ton und Sinn durch diesen Zusammenhang. Denn aus den Gedanken des Vatertumes ist der des naturhaften Zeugens geschwunden oder zu einem durchsichtigen Gleichnis verblaßt, an seine Stelle ist der der geschichtlichen, und das heißt sittlichen Führung, religiös gesprochen des mächtigen und heiligen Erschaffens getreten. Deshalb heißt es Jes 64,7: „Jetzt aber JHWH, du bist unser Vater, der Ton sind wir, unser Bildner bist du", oder Jes 63,16: „Du bist unser Vater, unser Helfer, von Urzeit her ist dein Name", oder Jer 3,19: „Mein Vater bist du, meiner Jugend Vertrauter!" Mit dem Gedanken dieses Erschaffens ist der der Liebe verschwistert, die sich des Werkes ihrer Hände annimmt (Hiob 10,8ff. 14,15), an ihm handelt wie ein Vater an seinem Sohne (Prov. 3,12), ihn straft und erzieht (Dt 8,5 Ps 118 [117] 18 Jer 30,11 Hiob 5,17), sich seiner erbarmt und ihn gnädig behütet (Dt 1,31 Ps 103 [102], 13 Jes 49,5). Aber dies alles empfängt erst dadurch seine besondere Farbe und Bestimmtheit, daß dieses Vatertum sich rein auf das erwählte Volk bezieht. Dem Verhältnis von Gott und Volk gibt es auf der Seite Gottes den Charakter unwandelbarer Treue und auf der Seite des Volkes den einer immer wieder sich versagenden Untreue, und aller Gehalt an Heil und Unheil, welcher die Geschichte des Volkes zu dem durchsichtigen Gewebe seiner Leitung macht, wie die Propheten von den ältesten bis zu den jüngsten nicht müde werden zu verkünden, kann in dieses Verhältnis von Vater und Kind einziehen.

Indessen der Begriff „Vater des Volkes" lehrt auch die Grenze dieser alttestamentlichen Anschauung kennen: Die beiden Worte sind wie aus verschiedenen Sphären zusammengefügt. Der Gedanke des Volkes verlangt vielleicht nach dem Begriff der Väter oder Erzväter, welcher seine Dauer in der Zeit begründet und verbürgt, aber nicht nach dem eines Vaters, der sein Gott ist. So findet sich denn auch im Alten Testament an keiner Stelle die unmittelbare Anrede „Mein" oder „unser Vater". Das Volk hat auch in dieser Hinsicht Gottes Gedanken zerstört: „Ich hatte gedacht: ‚Mein Vater' werdest du mich rufen, von meiner Nachfolge dich nicht kehren. Aber ... verraten habt ihr mich, Haus Israel." Der Gedanke des Volkes verlangt zur Ergänzung den des Herrn und Königs; in reicher Fülle durchzieht diese Anrede den Psalter und die Prophetie und vertieft sich an den Höhepunkten ihrer Rede zu dem Bilde und Worte des Vaters, weil das Volk sich darin als Gottes Kind und Eigentum weiß oder von Gott gewußt wird. Erst spät, als die politische und religiöse Entwicklung nach dem babylonischen Exil den Gedanken des Volkes mehr und mehr zu verwandeln beginnt, als das Volk nicht mehr ein Gesetz hat, sondern das Gesetz ein „Volk", da kann auch der einzelne Fromme sprechen: „Herr, mein Vater bist du, mein Gott und mein hilfreicher Held!" (Sir 51,5—10, ähnlich auch Sap 2,16 14,3 3. Makk 5,7 6,3.8), da begegnet es auch, daß Gott im Gebet angerufen wird, wie es in der griechischen und hellenistischen Welt so mannigfach geschah: „Herr, Vater und Gebieter meines Lebens" (Sir 23,1.4). Und von da an durchzieht diese Anrede gelegentlich die jüdischen Gebete, wenn wir

auch selten nachweisen können, daß diese Gebete schon der Zeit Jesu angehören, und die andere Anrede „Herr oder König" weit häufiger bleibt.

3.

Wenn so die Anrede „Vater" der Sprache und der Sache nach mannigfach vorbereitet ist, wenn auch das Vater-unser sie nicht neugebildet, sondern nach jüdischem Vorbild übernommen hat, so fragt sich, ob in diesem Anruf noch etwas Auszeichnendes sei und worin es liege. Daß das Urchristentum in der Tat den Vaternamen als ihm in besonderem Sinn und Maß gehörig gewußt und geglaubt hat, lehrt der aramäisch und griechisch erhaltene Ruf, den nach Mk 14,36 schon Jesus gebraucht hat: Abba Vater. Er ist ein Ruf nicht des betenden Menschen, sondern des Heiligen Geistes (Röm 8,15 Gal 4,6), und eben dieser Ruf bezeichnet die völlige Umwandlung, welche in der Welt unter Menschen und Völkern durch das Evangelium von Jesus Christus bewirkt worden ist. Aber gerade angesichts solchen gläubigen Urteils fragt es sich nur um so stärker, was denn diese Anrede in dem Gebet Jesu Besonderes in sich habe. Wir haben auch in den Evangelien kein sonstiges Gebet Jesu, das nicht an erster und oft an einziger Stelle diesen Namen Vater trüge (Mt 11,25 26,39. 42 Lk 23,34 Joh 11,41 12,27f. 17,1.5.11.21.24.25) — der Schrei der Verlassenheit am Kreuz „mein Gott, mein Gott" bestätigt als die alttestamentlich begründete und am Kreuz erfüllte Ausnahme diese Regel —, und schon die Urgemeinde hat jenen Segenswunsch geprägt, welcher die Briefe des Paulus einleitet und von ihm sichtlich übernommen worden ist: „Gnade euch und Friede / von Gott unserem Vater!" Die „Neuheit" solcher Benennung ist an keiner Stelle begründet, sie ist da als die Tatsache, welche alles urchristliche Leben und Glauben trägt, als das eine Wunder, das die Gläubigen aus allen Völkern und Menschen heraus- und eben als „Kinder" zu ihrem „Vater" hinanzieht... Dem Namen „Vater" ist also ein besonderer Sinn und Gehalt nicht zu entnehmen, welcher seinen urchristlichen etwa von dem jüdischen und heidnischen unterschiede; er ist vielmehr der gleiche wie er im Alten Testament ausgesprochen ist, ist seit den ältesten Zeiten bekannt und offenbart und ist deshalb auch im Judentum ein Pfeiler des eigenen Glaubens. Wohl aber ist das Eine und Grundlegende bisher unbekannt gewesen, daß in dem was jetzt und hier geschieht, jetzt und hier verkündet wird und in Bälde geschehen soll, Gott sich als der Vater offenbart und offenbaren wird. Die eschatologische Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit dieser einen Tat und einen Sache, eben des Vatertumes Gottes, ist also das Neue, das auch in der Anrede „unser Vater" gelegen ist; wie der Geist Gottes, durch den allein die Gläubigen „Abba Vater" rufen können, den Beginn der eschatologischen Vollendung als Mittel und Weg verbürgt, so offenbart sich dieses Vatertum Gottes als der Vollendung Grund und Ziel. Wo und wann Gläubige beten können, da ist Gott auch „der Vater", welcher „das Gute" — Lk 11,13 sagt „den Heiligen Geist" — „denen geben wird, so ihn bitten" (Mt

7,11). Darum ist auch das Beten zu dem Vater jetzt jeglicher Erhörung gewiß, gleichsam ein Stück jener eschatologischen Wirklichkeit, welche er im Einzelnen wie im Ganzen, im Kleinen wie im Großen jetzt und hier vollendet.

Aber was bedeutet es, das Vatertum Gottes eine eschatologische Tatsache zu nennen? Es liegt nahe, darin zunächst den Gedanken einer Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen ausgedrückt zu finden, und in der Tat gibt es einige prophetische Worte, welche nicht nur im Neuen Testament, sondern auch von späteren Rabbinen eschatologisch verstanden worden sind, etwa das Psalmwort (89[88],27):

Der wird mich rufen: „Mein Vater bist du,
mein Gott, der Fels meines Heiles!"

Im Neuen Testament haben es 1 Petr 1,17 Apc 1,5 17,18 21,7. 24 angeführt, die rabbinischen Beispiele hat Billerbeck gesammelt (III 673f.). Auch die Verheißung an David (2 Sam 7,14): „Ich werde ihm wie ein Vater sein und er soll mir wie ein Sohn sein", ebenso wie das schon angeführte Wort Jeremias (3,19) sind im Judentum auf die eschatologische Vollendung des Volkes bezogen worden. Aber genügt dieser Hinweis auf alttestamentliche Prophetien, um die Besonderheit dieser Anrede „unser Vater" oder „Abba Vater" zu erklären? Das Neue Testament hat meistens jene alttestamentlichen Stellen auf die Gestalt des eschatologischen Vollenders gedeutet, nicht auf die Tatsache der eigenen Gemeinde, und auch dann bestätigt das eine oder andere Wort eher mit der Autorität der Heiligen Schrift eine gegebene Tatsache, als daß es sie begründete. Zudem hat das Judentum den Glauben unerschütterlich festgehalten, daß Gottes Vatertum gegenüber seinem Volk am Ende seiner Geschichte nur das gleiche sein und als das gleiche sich offenbaren wird, wie es sich an ihrem Anfang und in ihrem Lauf offenbart hat. Wenn dieses Verhältnis auch zu Zeiten gestört ist, vielleicht auch für die ganze Weltzeit aufgehoben zu sein scheint, so ist es doch niemals von Gott her aufgehoben. Die „Söhne", eben das Volk, haben es verschuldet, daß der Vater sie verbannt hat (b. Berakh. 3a Bar.); daher klagt der Vater um seine Kinder: „Was soll der Vater tun, der seine Söhne verbannt hat?" Er hält durch alles Versagen und Verschulden an seinem Worte und an seinen Taten fest, daß er durch Zeit und Ewigkeit der Vater seiner Kinder ist. R. Juda kann wohl lehren: „Wenn ihr euch nach Art der Kinder führt, so heißet ihr Kinder; wenn nicht, so heißet ihr nicht Kinder", und R. Meir kann solcher Lehre scharf widersprechen: „Ob so oder so, ihr heißet immer Kinder" (Billerbeck I 371ff.). Aber gerade dieser Widerstreit bestätigt nur, daß Gott der „Vater" ist und sein wird, wie er der Vater war, und so wird von hier aus ein Glaube nicht mehr möglich, daß in dem Vaternamen eine eschatologische Verheißung zu der lang ersehnten und bisher nie erhörten Wirklichkeit geworden sei, wie es das „Abba Vater" uns zeigt.

So scheint eine andere Anschauung diese seltsame urchristliche Tatsache zu begründen. Man hat oft gesagt, daß Jesus den alttestamentlichen Eigennamen

Gottes JHWH durch den Anruf „Vater" ersetzt habe, und hat diese Ersetzung beispielhaft genannt für den Übergang der jüdischen zur urchristlichen Religion. Daran ist wohl ein richtiges Moment, aber es ist auch recht grob und ungenau formuliert. Denn das Tetragrammaton läßt sich als „Eigennamen" Gottes höchstens deshalb fassen, weil das Alte Testament es in ausschließlichem Sinn und Maß von dem Gotte des Volkes Israel braucht, aber der Name ist für dieses Volk ein sinnvoller, ein redender Beiname, dessen Bedeutung an zahlreichen Stellen nicht „erklärt", sondern erkannt und ergriffen wird. In der Zeit Jesu ist er für den Einzelnen ein heiliges Symbol geworden, welches nur im Tempel von den Priestern ausgesprochem wird, in der täglichen Sprache aber durch den Namen Adonaj = Herr ersetzt ist. Aber dieses Symbol wird auch verstanden; noch der Offenbarung Johannis ist es lebendig, wenn sie seinen Sinn umschreibt: Der „da ist" und der „Er war" und der „da kommt" (1,4). Wenn aber der alte Name noch lebendig ist, so erklärt es nichts, zu sagen, er sei durch den innigeren Namen Vater ersetzt worden, zumal man über die Gründe solcher Ersetzung kaum etwas hört. Und doch liegt in der Gegenüberstellung des Tetragrammatons noch ein tieferes Motiv.

An manchen Stellen des Alten Testamentes ist an den heiligen Namen JHWH die eschatologische Prophetie geknüpft, daß ihn erkennen, die Wende von der gegenwärtigen Weltzeit zur Vollendung bedeutet: „Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen, darum an jenem Tage, daß ich es bin, der redet: Da bin ich" (Jes 52,6f.). Was also in dem Namen JHWH eschatologisch verheißen ist, das Da-Sein Gottes, wie schon die Erzählung vom brennenden Dornbusch (Ex 4,14) ihn gedeutet hat, das ist Grund und Gehalt auch des Vaternamens: Er ist da, ist bei den Seinen, er ist es als der Vater derer, die ihn bitten. In dem Gedanken also der eschatologischen Gegenwärtigkeit Gottes begegnen sich die alttestamentliche Verheißung und die neutestamentliche Erfahrung und Erfüllung. Man mag es vielleicht auch historisch die Tat Jesu nennen, daß er in dem Vaternamen alles das gesammelt hat, was der geheime, erst eschatologisch offenbare Name JHWH in sich bergen konnte. Und es wäre dann weiter sehr bezeichnend, was schon berührt war, daß Jesus gerade mit dem alltäglichen, unfeierlichen Wort Abba das Geheimnis des unaussprechbaren Namens „ersetzte". Aber damit ist auch gesagt, daß die entscheidende Frage noch nicht beantwortet ist, welches nämlich das entscheidende Motiv sei, welches zu dem eschatologischen Verständnis des Vaternamens führte. Und diese Antwort kann nur in dem gefunden werden, was Jesu Worte über diesen „Vater" sagen.

Die Aussagen dieser Vatersprüche weisen in mancherlei Richtung. Am häufigsten hören wir von Forderungen: Den Willen tun meines Vaters im Himmel (Mt 7,21 12,50), vollkommen sein wie euer Vater im Himmel (Mt 5,48), vergeben, wie euer Vater vergibt (Mt 6,14 18,35). Wer die Hungernden speist und die Durstigen tränkt, der heißt ein „Gesegneter meines Vaters" (Mt 25,34);

die ihre Feinde lieben, werden „Söhne eures Vaters im Himmel" heißen (Mt 5,45). Wer aber seinem Bruder nicht vergibt, den wird „euer Vater im Himmel" richten, wie der König den unbarmherzigen Knecht richtete. Alle solche Gebote und Verheißungen begründen den Namen Vater nicht, sondern setzen ihn als Grund letzter Verbindlichkeit, höchster Forderung und größter Hoffnung voraus, und es ist dabei bezeichnend, daß sowohl von meinem Vater wie von eurem Vater wechselnd gesprochen wird. Das Bild des alttestamentlichen Herrn und Vaters, der über sein Eigentum gebietet nach seinem absoluten Willen, ist in diesen zahlreichsten Worten nur wenig verändert.

Neben den gebietenden und verheißenden Vater tritt in anderen Sprüchen der fürsorgende und liebende. Niemand soll um Kleidung und Nahrung sich sorgen, „euer himmlischer Vater" nährt auch die Vögel unter dem Himmel (6,26). Es fällt kein Sperling vom Dache ohne euren Vater (10,29); es ist auch „eures Vaters Wille", daß keiner dieser Kleinen verloren gehe (18,10.14), er gibt Gutes denen, die ihn bitten (7,11). Daß er alle Gebete erhört, daß kein Suchen ohne Finden, kein Klopfen ohne Auftun bleibt, das zeigt die liebende Sorge eben des Vaters im Himmel. Hier ist auch nicht mehr von „meinem Vater" die Rede, sondern nur noch von „eurem Vater", der sich unmittelbar derer annimmt, welche seiner bedürfen, der Kleinen und Notleidenden, der Armen und Verfolgten. Darum drängt sich gerade im Gebet das „unser Vater" auf die Lippen „dieser Kleinen" als der innigste Ausdruck der Gemeinsamkeit zwischen Gott und den Betern; es wandelt in ein Zwiegespräch zwischen Vater und Kind, was der Mensch aus Leid oder Freude, aus Not oder Dank vor Gott trägt. Damit ist auch ein größerer Gedanke berührt, welcher näher an den eschatologischen Charakter dieses Vatertumes heranführt. Denn es bezeichnet eben den Anbruch der eschatologischen Zeit, daß die Armen und Verfolgten selig gepriesen werden und die das Heil erlangen, welche bisher von ihm ausgeschlossen waren. Aber dann ist auch diese Gewißheit nichts anderes als eine Folge des eschatologischen Vatertumes Gottes.

Von dem Grunde dieses Vatertumes reden indes drei andere Worte, in denen charakteristischerweise nicht mehr von eurem Vater, sondern nur noch von „meinem Vater" die Rede ist. Das erste (Mt 15,13) redet noch negativ: „Jede Pflanzung, die nicht mein Vater im Himmel pflanzte, wird ausgerottet werden." Das Bild ist schon im Alten Testament bisweilen gebraucht (Jer 1,10, auch Ps.Sal. 14,3ff. Jubil. 1,16), es begegnet auch sonst in den Gleichnissen Jesu (Mt 13,29 Lk 13,7) und gehört damit zu dem festen Bestande der Tradition, wenn gleich nur Matthäus es überliefert. Auch der ausgesprochene Gedanke ist alttestamentlich; weil Gott „das Volk gegründet, gemacht und bereitet hat", deshalb heißt er Dt 32,6 der Vater; weil er den Menschen gepflanzt hat, deshalb nennt auch dieser Spruch ihn „Vater im Himmel". Aber gerade dann ist es seltsam, daß nicht „euer", sondern „mein Vater" gesagt ist, als bewiese sich an solchem Pflanzen die väterliche Liebe Gottes zu seinem Gesandten,

als hieße von dem Vater sprechen zunächst von „seinem Vater" reden und danach als von einer Folgerung auch von „eurem Vater". Und wäre es so, so wäre auch der eschatologische Charakter des Vatergedankens klar: Weil er den eschatologischen Vollender mit eschatologisch mächtigem Wort und Werk gesandt hat, deshalb ist Gott „der Vater" geworden, der der Armen sich erbarmt und deshalb das Höchste von ihnen fordert: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!"

Den gleichen Bezug lehrt positiv das Wort an Petrus, das wiederum nur Matthäus überliefert, und ergänzt ihn zugleich. Auf das Bekenntnis zu „dem Sohn des lebendigen Gottes" erfolgt die Antwort: „Nicht Fleisch und Blut haben's dir offenbart, sondern mein Vater im Himmel" (16,17). Sollte man hier nicht erwarten, daß der Gott, welcher dem Petrus die eschatologische Offenbarung seines „Sohnes" gegeben hat, auch „dein Vater" genannt würde? Wenn dennoch nur „mein Vater" gesagt ist, so ist auch der Schluß berechtigt, daß die Erkenntnis „des Sohnes" auch die Erkenntnis „des Vaters" bedeutet; weil er „mein Vater" ist, deshalb und dadurch ist er auch „euer Vater". Mit klaren Worten bestätigt die Notwendigkeit und Richtigkeit dieses Schlusses Jesu Jubelgebet: Ich preise dich, Vater,... daß du solches ... den Unmündigen offenbarest" (11,25). Hier schließt sich der gedankliche Kreis. Jesus nennt Gott „Vater", weil er „solche" Erkenntnis den Unmündigen geschenkt hat; was man auch näher unter dem beziehungslosen „solches" verstehen möge, sicher ist, daß es auch die Nähe des eschatologischen Tages und Werkes meine. An dem eschatologischen Geschehen, das sich hier und jetzt vollzieht, an der Erwählung der „Unmündigen" offenbart sich Gottes eschatologisches Vatertum: Weil er „sein Vater" ist, darf er diesen Unmündigen auch „ihr Vater" heißen; sie dürfen deshalb beten: „Unser Vater in dem Himmel".

Indes wäre es einseitig und unrichtig, nur diese eine Beziehung zu sehen, welche über „den Sohn" die Jünger mit Gott als „ihrem Vater" verbindet. Neben solcher persönlichen Beziehung steht auch eine sachliche; es findet sich das Wort vom „Reich meines Vaters" (Mt 26,29), Matthäus spricht auch von den Gerechten, die im „Reiche ihres Vaters gleich der Sonne leuchten werden" (13,43), Lukas überliefert den Spruch (22,29) „Und ich vermache euch, wie mir mein Vater vermacht hat, das Reich!" Darin ist angedeutet, daß eben die Verkündung des Gottesreiches jene Gottestat ist, welche ihn ebenso als den Vater derer kenntlich macht, die diese Botschaft annehmen, wie er der Vater dessen ist, der sie verkündet. Und das gleiche ist aus den zahlreichen Geboten zu folgern, welche an den Namen des Vaters sich knüpfen, denn sie geben ja die Bedingungen an, unter denen die Jünger Jesu in das Gottesreich eingehen werden (Mt 5,22). So darf man sagen: Gottes eschatologisches Vatertum offenbart sich darin, daß er jetzt das eschatologische Werk beginnt und die Person des eschatologischen Vollenders sendet; beides ist auf vorbereitende und verborgene, nur durch Offenbarung erkennbare Weise in der Gestalt und dem

Werk Jesu gegeben. Darum heißt Gott also „unser Vater", weil er der Vater Jesu ist.

4.

Man wendet vielleicht gegen dieses Ergebnis ein, daß es sich auf Worte stütze, welche dem Verdacht unterliegen, erst von der Gemeinde gebildet zu sein. Wir können hier nicht das methodische Recht eines solchen Einwandes untersuchen, das gerade von dieser Betrachtung aus fraglich wird, wir gehen auch nicht näher darauf ein, daß das Problem des Vatergedankens in seinem besonderen urchristlichen Verständnis nicht gelöst und auch nicht lösbar ist, wenn man die Lösungen aus dem Wege räumt, welche die Evangelien bieten, sondern wir begnügen uns hier, das Ergebnis von einer anderen Seite zu bestätigen.

Mit dem Gedanken des Vatertumes Gottes ist der andere der Gotteskindschaft der Jünger Jesu so eng verknüpft, daß was für den einen gilt, auch den anderen bestätigt. Nun ist hier der Befund im Neuen Testament recht merkwürdig. So oft in den Evangelien von „eurem Vater", in den apostolischen Schriften von „Gott unserem Vater" gesprochen ist, so selten werden die Jünger als Kinder oder Söhne Gottes bezeichnet. Markus gebraucht den Ausdruck nirgends; Jesusworte sowohl bei Lukas wie bei Matthäus sprechen wohl von „Söhnen Gottes" (Mt 5,9.45 Lk 6,35 20,36), aber auch nur in dem Sinne einer Verheißung dessen, was die Jünger am Tage der Vollendung sein oder heißen werden, nicht im Sinne einer schon hier und jetzt gegebenen eschatologischen Tatsache. Man kann diese wenigen Stellen auch nicht dadurch vermehren, daß man die mancherlei Gleichnisse heranzieht, welche von Geschehnissen zwischen Vater und Kindern erzählen; denn einmal sind es nur Vergleiche, welche eine Prädizierung der Gläubigen als der Gotteskinder vielleicht vorbereiten, aber eben nicht aussprechen, sodann stehen neben diesem reinen Bilde von Vater und Kindern andere von dem Herrn und seinen Knechten, dem Gastgeber und seinen Gästen usw. Man kann auch nicht die Herrenworte über die Kinder heranziehen, denn ihnen fehlt eben die Bezeichnung Gotteskinder. Innerhalb der ersten drei Evangelien ist also die Bezeugung dürftig und fraglich. Aber mit eindrücklicher Klarheit faßt das vierte Evangelium in dem Namen „Kinder Gottes", welchen die anderen Evangelien nicht haben, den Inbegriff des eschatologischen Heiles und den Ausdruck der väterlichen Liebe Gottes (Joh 1,12 11,52; vgl. auch 1. Joh 3,1.2.10), wie es denn auch den Gottesnamen Vater in überwältigender Fülle verwendet, und es verstärkt dieses Zeugnis noch durch den anderen gleichgesinnten Ausdruck „aus Gott geboren werden" (Joh 1,13; 3,3.5.6—8, vgl. auch 1. Joh 2,29 3,9 4,7 5,1.4.18). Daß aber damit nicht eine späte johanneische Anschauung, sondern ein frühes urchristliches Erbe gegeben ist, lehren die bekannten paulinischen Stellen (Gal 4,6—8 Röm 8,15 bis 17.21), welche die Bezeichnung „Söhne oder Kinder Gottes" an den Ruf „Abba Vater" knüpfen. Dieser Befund lehrt ein Doppeltes: Einmal ist der Gedanke der Gotteskindschaft nicht in synoptischen Worten Jesu begründet,

sondern eine Folgerung der Jünger Jesu aus der Botschaft ihres Meisters von dem eschatologischen Vatertum Gottes. Die Jünger wissen sich also nicht deshalb als die Kinder Gottes, weil Gott sich ihnen als Vater bewiesen, sie zu seinen Kindern erwählt hat, sondern weil er in dem eschatologischen Geschehen, das mit ihrem Meister verknüpft ist, sich als der Vater bewiesen hat, deshalb dürfen sie ihn ihren „Vater" nennen und daraus auch folgern, wie Paulus es tut: „Wir sind Gottes Kinder" (Röm 8,16). Das Vatertum Gottes ist also das Primäre und steht fest, auch abgesehen von dem Verhältnis, in welchem die Jünger zu ihm stehen, jene Kindschaft aber ist das Sekundäre. Noch ein anderes folgt aus dem Sprachgebrauch: Das erste und dritte Evangelium haben den Gedanken der Gotteskindschaft nur als Verheißung, nicht als gegenwärtigen eschatologischen Besitz, obwohl beide mannigfach von „eurem Vater" sprechen. Damit ist sachlich wohl gegeben, daß die Jünger schon hier sich als die eschatologisch Erkorenen wissen dürfen, aber diese allgemeine urchristliche Erfahrung ist nur gelegentlich bei Paulus — sein Ehrentitel lautet eben „Knecht Jesu Christi" — und reicher und stärker in den johanneischen Schriften bezeugt. Dieses hat also einen ursprünglichen, mit dem Vatertum Gottes gesetzten Gedanken bewahrt.

Wie aber hat alsdann Gott sich als der „Vater" bewiesen? Die Frage führt zu dem anderen Sprach- und Gedankenkreis, nach dem eben der eschatologische Vollender selbst „der Sohn" heißt und ist. Woher immer diese Bezeichnung stamme, sie ist nicht jung, wie man oft behauptet hat, sondern ein alter und urtümlicher Begriff, welcher schon in Worten Jesu begegnet. Er findet sich in der aus dem Judentum übernommenen und verwandelten, aus der Menschensohn-Überlieferung stammenden Trias von Vater, Sohn und Engel[3]). Sie spricht darin von dem himmlischen Gerichtshof, welcher schon nach Dan 7 und 1. Hen 39,5—7 51,3.4 61,8—10 aus Gott, Menschensohn und Engeln besteht. In der Form „Vater, Sohn, Engel" finden wir die gleiche Vorstellung auch in Jesusworten (Mk 8,38): Wer sich mein und meiner Worte schämt, ... dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit des Vaters mit den heiligen Engeln" (ähnlich und in den entscheidenden Worten gleich auch Mt 16,27 und Lk 9,26). Die positive Ergänzung zu diesem Spruch: „Wer mich bekennt vor den Menschen ....", hat bei Luk 12,8f. den Nachsatz: „Den wird der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes" bei Matth 10,32f. den anderen: „den werde auch ich bekennen vor meinem Vater im Himmel". In der synoptischen Apokalypse steht das große Wort: „Über den Tag oder die Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, nur der Vater" (Mk 13,32 = Mt 24,36). Es wäre unbegründet, auch diese Worte kritisch zu verdächtigen, denn es ist kein Grund ersichtlich, daß die urchristliche Überlieferung ihren Herrn von dem Wissen um die eschatologische Stunde ausschlösse, wie es hier geschehen ist. Daher darf man sagen, daß die Bezeichnung „Vater und Sohn" nicht nur der ältesten Tradition, son-

dern auch der ursprünglichen Verkündung Jesu zugehört. Auch ihr geschichtlicher und sachlicher Grund ist damit klar: Sie ist mit dem Namen des Menschensohnes gegeben, den Jesus aufgenommen hat. Dann hat also Gott sich darin als „der Vater" bewiesen, daß der „Sohn" oder Menschensohn „gekommen ist", darum können und dürfen auch diejenigen Gott „unsern Vater" nennen, welche in ihrem Meister den „Sohn" seines Vaters erkennen.

Sind die Zusammenhänge richtig gesehen, so ergeben sich daraus einige nicht unwichtige Folgen. Einmal begreift sich so der auffällige Sprachgebrauch, welcher zwischen meinem Vater und eurem Vater streng scheidet: „Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott" (Joh 20,17). Denn in dieser Scheidung und Verbindung spiegelt sich das Verhältnis, in dem die Jünger zu ihrem Meister und Herrn stehen. Darum ist auch die Anrede „unser Vater" nur deshalb möglich, weil Gott der Vater dessen ist, der seine Jünger „also beten" lehrt. Wichtiger noch sind sodann einige sachliche Folgerungen. In dem Gedanken vom eschatologischen Vatertum Gottes fassen sich zwei Sätze und Ereignisse zusammen, welche das Leben und Wirken Jesu erfüllen: „Genaht ist das Himmelreich" und „Gekommen ist der Menschensohn". Mit beidem ist gegeben, daß Gott gegenwärtig ist und jetzt und hier Welt und Menschen, Land und Volk eschatologisch vollendet. Wie jene beiden Sätze niemals begründet werden, so wird es auch der Satz von dem Vatertum Gottes nicht; und wie jene einer Begründung weder fähig noch bedürftig sind, sondern sich dem geöffneten Blick der Jünger als ein Ereignis und eine Tatsache darbieten, so ist auch dieser Satz in dem Hier und Jetzt Ereignis geworden und wird Ereignis werden. Der Vatername hat also zunächst nichts zu tun mit der Frage, wie Gott zu den Einzelnen oder zu einer Gemeinschaft oder der Einzelne sich zu Gott stelle, noch weniger mit der anderen, ob Gott mehr als der strenge Richter oder der majestätische Herr oder eben als der liebende Vater vorgestellt werde. Auch der Vater richtet streng den Unbarmherzigen, fordert, daß man seinen Willen tue; er wohnt in jener „Herrlichkeit", mit welcher er seit Anfang die Welt lenkt und am Ende die Welt richtet. Er segnet und belohnt, er straft und verdammt — in alledem unterscheidet sich der Vatergedanke nicht von dem, was das Alte Testament in vielen Zungen verkündet. Er ist Vater, weil er jetzt zu vollenden anhebt, was er geschaffen, und jetzt zu erfüllen beginnt, was er verheißen hat. Wie die Botschaft von dem Gottesreich ein Ereignis verkündet, welches kommt und da ist, mögen Menschen es sehen oder nicht, so lebt auch der Vatergedanke in dieser strengen Gegenständlichkeit des eschatologischen Geschehens. Es wird wohl Menschen offenbart, aber es besteht und geht durch die sich zu ihrem Ende neigende Zeit mit jener stillen und unabänderlichen Gewalt, mit der auf die Nacht der Tag folgt. Aber eben diese Ereignishaftigkeit, welche überall anzuschauen ist, bei den Lilien auf dem Felde, dem Sperling auf dem Dache, den Haaren auf dem Haupte, sie verändert auch jeden gewohnten oder erträumten Aspekt. Denn sie umkleidet dieses Geschehen nicht mit der fremden

Großartigkeit dunkler und bedeutungsschwerer Namen, nicht mit der Herrlichkeit einer unendlichen Majestät, sondern mit der Allverständlichkeit eines „väterlichen" Wirkens und Lenkens im Hause. Und hier ist noch einmal daran zu erinnern, daß das aramäische „Abba" kein heiliges Wort ist, sondern das allvertraute, das das Kind im Hause als eines der ersten sprechen lernt. Was also der „Vater" jetzt tut, das ist in all seiner eschatologischen Macht und Bedeutung auch ein irdisches Geschehen. In welchem Verhältnis aber steht dieses Vatertum Gottes zu der Botschaft vom Gottesreich und dem Wirken des „Menschensohnes"?

Das Eine und Grundlegende ist dieses: Gottes Vatertum offenbart sich daran, daß das „Gottesreich genaht ist" und das Wort von dieser Nähe jetzt laut wird. Aber von dem Gedanken des Vatertumes führt kein unmittelbarer Weg zu diesem Gedanken des Gottesreiches. Beide Begriffe entstammen verschiedenen Sphären, das eine der naturhaft begründeten Familie, das andere der durch menschliches Tun bestimmten Sphäre von Volk und Staat. Aber beide sind auch allgemein im Orient und besonders in der Überlieferung des Alten Testamentes eng verbunden. „Unser Vater, unser König" lautet ja der Anfang eines alten jüdischen Neujahrsgebetes, und das Alte Testament spricht durchweg von Gott als dem Vater des Volkes und verknüpft damit beide Sphären zu einer traditionell gewordenen Einheit. Darum ist auch die Verbindung von Gottes eschatologischem Vatertum und Gottes eschatologischem Reich begründet und begreiflich; sie ist es um so mehr, als dieses Reich oft als Gottes Haus und dieses Vatertum als ein Herrschen und Regieren vorgestellt ist. Dennoch bleibt die Frage, weshalb die weit vertrautere Bezeichnung „Herr" oder „König" fast völlig fallen gelassen und die nach jüdischem Brauch seltenere des Vaters gewählt worden ist. Eine Antwort bietet sich leicht an: Den Armen, Hungernden, Leidenden wird das Gottesreich verkündet und verheißen, und ihnen, die von zeitlichem und eschatologischem Heil ausgeschlossen zu sein schienen, ist beides das Zeichen einer überwältigenden „väterlichen" Fürsorge Gottes. Aber so wichtig dieser Zusammenhang sein mag, so deutlich er auch in dem Wirken des Meisters zur Tat wird, er ist ausdrücklich nirgends in den Evangelien formuliert. Sie nennen nicht, wie wir sahen, die Armen „Kinder des himmlischen Vaters", sondern verheißen nur zweimal, daß sie es werden; aber sie kennen um so deutlicher, daß diese Annahme der Armen und Kranken durch das mächtige Wort und Werk des Meisters erfolgt. Daraus ist zu schließen, daß der Name „Vater" nicht dieser Botschaft von dem Gottesreich, sondern einer anderen Quelle seinen sachlichen Ursprung verdankt.

Nun steht neben der Botschaft vom kommenden Gottesreich auch die andere: „Gekommen ist der Menschensohn", welcher auch kurz „der Sohn" heißt. Wir können hier nicht nach den geschichtlichen Gründen fragen, aus welchen der danielische Titel „wie ein Menschensohn" zu der einfachen Hoheit des Namens „der Sohn" verkürzt worden ist; es muß und kann hier genügen, daß der enge

Zusammenhang beider Namen bezeugt ist. Mit dieser Bezeichnung, so selten sie auch in den synoptischen Evangelien ist, erhält das Vatertum Gottes seinen klaren und unmittelbaren Sinn: Weil „der Sohn" gekommen ist, deshalb und darin ist auch Gottes eschatologisches „Vatertum" offenbar geworden. Das ist nicht so gemeint, als sei dieses Vatertum auf das Verhältnis Gottes zu dem Menschensohn beschränkt — denn es kommt hier nicht auf ein substanziales Sein, sondern auf eine eschatologische Funktion an —, sondern es bedeutet: Weil Gott durch den Menschensohn jetzt und hier eschatologisch handelt, daran wird erkennbar, daß dieser „der Sohn", jener „der Vater" ist und darum auch allen denen Vater wird, welche die Stunde und die Art, den Weg und das Mittel — oder auch den Mittler — dieses eschatologischen Handelns erkennen. Erst von dieser durch den Menschensohngedanken gestützten Anschauung empfängt der Name „Vater" seinen klaren und begründeten Sinn. Aber er lehrt nun auch erkennen, daß eine Seite dieser eschatologischen Anschauung, welche in den synoptischen Evangelien wenig und erst in späteren, vor allem den johanneischen Schriften genügend bezeugt ist, zum ursprünglichen Bestande der ältesten Verkündung, wohl auch der Verkündung Jesu gehört: Nicht auf die Sache des Gottesreiches allein ist Gottes eschatologisches Handeln gerichtet, sondern auch auf die Person des Meisters und damit auch auf diejenigen, welche seine Jünger werden. Der Weg, welchen sie zu gehen haben und der ihnen von „meinem Vater im Himmel" geöffnet ist, führt über den einen „Sohn" zu dem einen „Vater"; und in dieser Verbundenheit gleichsam von Person zu Person wird ihnen alles eschatologische Heil zu ihrem schon gegenwärtigen und noch zukünftigen Teil. „Das Reich" ist nur der Raum, „das Haus meines Vaters", in welchem viele Wohnungen bereitet sind, um ein altes ererbtes Wort des vierten Evangeliums zu gebrauchen. Es bedarf keines Beweises, daß diese Anschauung, welche auf die Person des eschatologischen Vollenders sich richtet und den Gedanken einer im Himmelreich sich darstellenden Ordnung nicht nötig hat, welche ein Verhältnis kennt, begründet allein auf den Willen des „Vaters", gerichtet auf das Dasein von „Kindern", und vermittelt durch die noch verborgene eschatologische Gegenwärtigkeit des „Sohnes", welche damit einen schlichten, natürlichen und sittlichen Zusammenhang zu dem einzigen Bilde und der einzigen Wirklichkeit eschatologischer Vollendung für Welt und Volk macht, welche auch auf Himmel und Erde, Volk und Land, auf alle überpersönlichen Mächte und Räume verzichtet, um in dem Beisammen von Vater und Kindern das Ziel und Ende, den Grund und Anfang der Welt Gottes zu finden, daß diese Anschauung dem Namen „Vater" und dem Gehalt dieses Namens ursprünglicher antwortet als der Begriff des Gottesreiches. Denn dieser Begriff, wie er in den synoptischen Evangelien gefaßt ist, enthüllt von dieser Vateranschauung aus eine eigentümliche Grenze: Er hat für den Herrscher dieses Reiches keinen anderen Namen als den Gottes oder einmal in einem anderen Zusammenhang auch den überkommenen des „großen Königs", er hat auch

keinen Namen für die Untertanen dieses Königreiches; denn das Wort „Bürger des Reiches" ist ganz spät und erst auf abendländischem Boden gewachsen —, er ist nichts anderes als der Gedanke der ewigen Ordnung, welche der Vollender für die Vollendeten einrichtet, und er schweigt von dem, was sie inhaltlich oder persönlich füllt.

Noch einmal fragt es sich hier, was den Gedanken des eschatologischen Vatertumes Gottes auszeichne; denn ist mit dem bisher Gesagten mehr bewiesen, als daß Gott sich in dem Wirken Jesu offenbart, wie er es früher in der Geschichte des Volkes durch andere Propheten und Gottesknechte getan hat? Man verkennt bei solcher Frage, daß es sich bei der Offenbarung, welche Jesus verkündet und selber ist, nicht um eine geschichtliche, früher ergangene gleichartige Offenbarung handelt, sondern um die eine eschatologische des Menschensohnes. Wo aber der Menschensohn wirkt und verkündet, da ist „alles neu geworden und das Alte vergangen", darum ist auch das Vatertum Gottes, das sich in seinem Wirken offenbart, „neugeworden", es lebt schon aus der Macht des kommenden Aons, dessen Verkünder und Wirker eben der Menschensohn ist. Aber der Menschensohn ist wohl da, aber noch verborgen, nur den geöffneten Augen sichtbar und den erschlossenen Ohren vernehmbar; und um solcher Verborgenheit willen ist auch das Verkünden dieses Menschensohnes dem alttestamentlicher Propheten grundsätzlich gleich. Wie also der „Sohn" in einer doppelten Beziehung steht, Ende und Anfang, Erbe und Schöpfer zugleich, so steht also auch der „Vater" in der gleichen Doppelheit. Er ist der gleiche, als der er sich in der Geschichte seines Volkes offenbart hat; er kleidet die Lilien auf dem Felde und nährt die Vögel unter dem Himmel. Und zugleich ist sein Vatertum völlig neu und unerhört, weil aus ihm schon die Kräfte des vollendeten Aons strömen. Fragt man aber, was dieses eschatologisch Neue sei, so ist zu antworten: Nichts anderes als das geschichtlich Einmalige, was dieser „Sohn" auf Erden wirkt. Was er zu sich zieht in Wort und Werk, die Kranken und Besessenen, die Zöllner und Dirnen, die Bettler und Sünder, das hat der „Vater" zu sich gezogen. Dieser „Sohn" als der lehrende und heilende Rabbi, dieser Rabbi als der bald sich offenbarende „Sohn", er ist das Abbild jenes „Vatertumes" Gottes, das in ihm zugleich verborgen und offenbar ist. Man begreift es nun, daß die Urgemeinde in dem Rufe „Abba Vater" den klaren und reinen Ausdruck ihres neuen Glaubens gesehen hat.

Mit alledem ist aber auch eine bestimmte geschichtliche Kenntnis gewonnen. Denn es hat sich nun gezeigt, daß die synoptische Überlieferung von dem Gottesreiche nur eine Seite der größeren und reicheren Verkündigung widerspiegelt, welche in Jesu Worten enthalten ist. Hier ist in der Tat die Botschaft vom Gottesreich Mitte und Kern, und von ihr aus richtet sich die Verkündigung auf das, was Menschen tun müssen, um in das Reich einzugehen, und auf das, was Gott tun wird, um das Reich zu errichten; hier ist der Gesichtspunkt der Sache, des eschatologischen Werkes und Zustandes, das Eine und Alles,

weshalb die Person dessen, der hier und jetzt von diesem Gottesreich verkündet, vor der Größe der Sache zurücktritt und ihr zum Munde und Rüstzeug wird. Aber so tief diese Botschaft geschichtlich und sachlich begründet sein mag, in der Benennung Gottes als „des Vaters" liegt noch ein anderer Gedanke: Eben die von Gott jetzt geschaffene Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch (oder auch Gott und „Volk"), in welcher es dem Vater gebührt, zu bestimmen, welche Ordnung er dieser Zusammengehörigkeit geben will und mag. Und von diesem Beisammen von „Vater und Kindern" redet reicher und klarer allein das vierte Evangelium; es redet davon auch in der Weise, welche den Sprachgebrauch vor allem des ersten Evangeliums in Jesusworten begründet, daß nämlich Gott darum „euer Vater" heißt, weil er „mein Vater" ist. Dem entspricht es auch, daß das johanneische Evangelium wenig von dem „Reich", um so mehr aber von dem „Sohne" berichtet und in ihm alles Heil sammelt. So darf man sagen, daß in der reinen Anrede Gottes als des Vaters der Ursprung sowohl der johanneischen als der synoptischen Überlieferung und Anschauung liegt; und diese beiden Ströme erweisen sich nun als aus der einen Quelle entsprungen, eben der ursprünglichen Verkündigung Jesu. Vielleicht darf man zugespitzt sagen: Das „unser Vater" dieses Gebetes enthält im Keim sowohl die sogenannte synoptische wie die johanneische Botschaft Jesu. Wir werden in den einzelnen Bitten noch mehr Zeichen der Zugehörigkeit zu beiden Richtungen finden.

5.

Einiger Worte bedarf es noch über die matthäischen Beifügungen zu der Anrede „Vater", welche in der lukanischen Fassung fehlen; es sind ihrer zwei: „unser" und „der in den Himmeln".

Aus dem Ursprung und Sinn des Vaternamens folgt schon, daß dieses „unser" nicht die betenden Jünger mit dem Meister, der sie dieses Gebet lehrt, zusammenschließen will; in der Sprache der Evangelien ist immer, wie zwischen Jesus und den Jüngern, so auch zwischen „meinem und eurem Vater" geschieden. Weil es nur durch Ihn möglich ist, Gott als Vater anzureden, sagt er auch in einem anderen Sinne Vater als seine Jünger. Darum hat schon die älteste Gemeinde in ihrem Gnadenwunsch neben „Gott unseren Vater" den „Herrn Jesus Christus" gestellt und damit dem „unser" den Sinn der um Gottes Segen bittenden Gemeinde gegeben. Noch deutlicher ist dieser Sinn in dem einzigen Beleg aus dem ersten christlichen Jahrhundert, in dem noch einmal „unser Vater" sich als Gebetsanruf findet: Die Dankgebete der Didache, welche die Gemeinde über Brot und Wein zu Beginn der Eucharistie sprechen soll, beginnen mit „wir danken dir, unser Vater" und enden mit „durch Jesus deinen Knecht"; sie zeigen damit, mit welcher Stärke die älteste Christenheit dieses „unser" als den Ausdruck ihrer neuen und unverbrüchlichen, von Gott gestifteten Gemeinsamkeit empfunden hat.

Damit ist zugleich noch ein anderes Mißverständnis abgewehrt. Das „unser" meint nicht jeden Menschen, der seine Augen zum Himmel aufschlägt aus dem Wissen heraus: „Brüder, überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen". Nicht die weite große Welt der Menschen, sondern der kleine Kreis der Jünger ist in dem „unser" begriffen. Sie sind von den „Menschen" ebenso geschieden, wie einst das Volk Israel von den Völkern geschieden war, dessen Gott sich in ähnlicher Weise „Vater" nannte. Aber diese Anrede ist auch nicht einfach vertrautes jüdisches Erbe, obwohl auch jüdische Gebete Gott also anreden. Denn wenn in der Ausschließlichkeit des „unser Vater" sich das Wissen ausprägt, daß der Vater die Betenden eschatologisch erkoren hat — so wie er einst durch die Erwählung Israels sich als Vater des Volkes offenbarte —, dann ist der Kreis dieser Beter auch von dem Volke gesondert und zugleich mit ihm verbunden —, so wie die eschatologische Gemeinde von dem alttestamentlichen Gottesvolke gesondert und gerade darin auch mit ihm verbunden ist. Dieser Kreis der Beter steht wohl an analoger Stelle, wo einst und bisher das Volk Gottes gestanden hatte; aber eben deshalb ist er an seine Stelle getreten, denn er ist eine eschatologisch begründete Gemeinschaft, dort ist eine wohl durch Offenbarung gestiftete, aber auch durch Heimat und Vorfahren verbundene Nation. Alle geschichtlichen Verbundenheiten haben hier aufgehört, Blut und Boden, Ruhm und Trauer, Glanz und Not der Geschichte; geblieben ist als das einzige Band, welches die Betenden zusammenschließt, „unser Vater in dem Himmel", das Zwiegespräch mit ihm aus aller inneren Sorge und Not und Schuld, aber auch aus dem Wissen heraus, daß sie eschatologisch begnadet sind. Damit ist aber eine doppelte Frage gestellt, einmal nach dem sachlichen Recht dieses „unser", sodann nach der geschichtlichen Besonderheit des Kreises, der so demütig und stolz zugleich zu „unserem Vater" betet.

Wenn Gott Vater heißt, weil er „dies den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen offenbart hat" (Mt 11,25), dann gehören diese „Wir" zu denen, welche der Eingang der Bergpredigt selig preist, zu den Armen und Klagenden, den Gebeugten und Hungernden, den Barmherzigen und Friedfertigen, den Verleumdeten und Verfolgten, kurz, zu allen, welche aus der Not des Lebens ihre Zuflucht in der Liebe des Vaters suchen, aus ihr heraus aber auch die Gnade des Herzens finden. Das Gebet selbst lehrt genauer, welches die Not und das Heil dieser Beter ist. Es bittet um Brot, als gehörten sie zu den Armen und Hungernden, um Vergebung der Schulden, welche sie von dem Vater trennen, um Bewahrung vor dem Bösen und aller Versuchung, unter denen sie leiden. Und diese Züge sind in allem so auf die Gemeinschaft mit „unserem Vater" gerichtet, daß darüber unwichtig wird, was die Beter in ihrem geschichtlichen und menschlichen Leben sind. Man erkennt dieses Fehlen genauer, wenn man nahverwandte jüdische Gebete wie das Achtzehngebet oder das Qaddisch vergleicht. Diese verlassen niemals den festen geschichtlichen Boden des Volkes, und wieviel sie auch um das bitten, was Gott zugehört, so bitten sie auch um das, was den Menschen

gebührt: um Befreiung von Streit und Hader, von Krankheit und Elend, um den Segen der Ernte und das Gedeihen des Landes, um Recht und Gerechtigkeit, um Gnade für Freunde, um Erbarmen für Stadt und Tempel und Thron, um Frieden und Segen allenthalben. Hier ist von alledem nichts gesagt, was zu dem Leben einer konkreten geschichtlichen Gemeinschaft und eines einzelnen menschlichen Daseins gehört. Man hat dieses Fehlen manchmal damit erklärt, daß das Vater-unser eben stärker als verwandte jüdische Gebete ein individuelles Gebet sei und darum auf die großen Anliegen verzichten dürfe, welche das gemeinschaftliche Dasein der Menschen binden. Die Frage, ob hier das Gebet einer Menschenseele oder einer Gemeinschaft vorliege, wird noch bei den einzelnen Bitten zu stellen und erst am Schluß des Gebetes zu beantworten sein; aber die Anrede weist schon die Richtung, in der die Antwort zu suchen ist. So reich der Psalter, das Gebetbuch der jüdischen Gemeinde, von dem Ich des Beters spricht, so eindeutig spricht auch das Vater-unser eben nur von einem „Wir". Wohl entspricht es damit einer späten rabbinischen Anweisung, daß man ein Gebet nicht für sich allein sprechen solle. R. Abbaje (gest. 338/39) hat gesagt: Immer soll der Mensch mit einer Gesamtheit sich zusammenschließen. Wie soll er also sprechen? Es sei wohlgefällig von dir, Herr unser Gott, daß du uns leitest in Frieden. Nur besondere Männer sind würdig, den Namen Gottes mit sich selbst zu verbinden (bei Billerbeck I 410f.). Aber lehrreicher als diese späte Regel ist der Sprachgebrauch der evangelischen Überlieferung. Sie kennt nur ein Ich, das sich mit dem Vaternamen Gottes verbinden kann, das Ich des Meisters, und alle übrigen sind in dem fast summarischen „euer" zusammengefaßt, welches dem „unser" dieser Anrede entspricht. Und mehr und mehr tritt auch dieses „unser" oder „euer" in der urchristlichen Überlieferung zurück. Dieser Tatbestand nötigt zu dem Schluß, daß auch dieses „unser" in erster Linie eine Gemeinschaft, nicht eine Summe von Einzelnen meint. Das Bezeichnende ist an diesem „unser", daß an dieser also angedeuteten Gemeinschaft konkrete Züge kaum angegeben sind. Es ist eine Gemeinschaft von Betenden, oder genauer gesagt: Im Gebet zu „unserem Vater" konstituiert sich diese Gemeinschaft, wie sie selbst durch ihn konstituiert ist. Damit ist denn auch das Recht erkennbar, aus welchem diese Beter sich durch ein „unser" mit dem Vater verbinden können. In jüdischen Gebeten ist dieses Recht dadurch gegeben, daß sich jeder Fromme als Glied des einen Volkes weiß, das Gott in seiner Geschichte begründet und geleitet hat. Hier ist nicht mehr der Grund eines Volkes, das die Existenz von „Gotteskindern" möglich machte, erkennbar, vielmehr lehrt der Sprachgebrauch des Vaternamens, daß nur die „Vater" sagen können und dürfen, welche sein eschatologisches Wirken in dem Hier und Jetzt durch eine Offenbarung erkennen. Also liegt auch in dem „unser", daß diejenigen, welche zu Gott also beten, sich in aller Bedürftigkeit ihres menschlichen Lebens als die eschatologisch Erkorenen wissen dürfen. Wenn einst das Volk „Israel" durch seinen „Vater" geschichtlich begründet und erwählt war, so sind diese Beter durch eben diesen „Vater", der

der Vater ihres Meisters ist, eschatologisch begründet und erwählt; und daran zeigt sich zugleich, wie tief diese betende Jüngerschar mit dem Gottesvolke verbunden und zugleich von ihm geschieden ist; daraus erklärt sich auch, daß alle konkreten geschichtlichen Züge ihres Lebens zurücktreten. Denn mächtiger als alle geschichtlichen Gewalten bindet sie das eschatologische Vatertum Gottes zu einer noch verborgenen Gemeinschaft zusammen.

Der andere Zusatz „in den Himmeln" scheint sich leicht zu verstehen, denn er ist ja in anderen Sprüchen Jesu so geläufig, daß er hier in diesem Gebete um solcher Gewohnheit willen übertragen erscheint. Aber ist es nicht selbstverständlich, daß ein frommer Jude zu dem Vater im Himmel betet, wenn er zu dem einen Vater betet? Und entspricht dieser Selbstverständlichkeit nicht auch der jüdische Gebetsbrauch, in der Anrede Gottes diesen sonst üblichen Zusatz fortzulassen? Also trägt dieses „in den Himmeln" einen besonderen Sinn; und welcher ist das?

Zunächst ist es dem Judentum der Zeit Jesu nicht so ganz selbstverständlich, daß Gott „in den Himmeln" wohnt. Er wohnt auch in Zion und in seinem heiligen Tempel, er wohnt für die Samaritaner auch auf Garizim und in seinem Tempel. Im Alten Testament „ruft Gott von Seir" und donnert vom Sinai; Elia wandert zum Horeb, um seine Stimme zu vernehmen. Und daß auch im Neuen Testament noch „der Berg" eine Stätte der Offenbarung Gottes ist, das lehrt eben der absolute Gebrauch dieser örtlichen Bezeichnung in dem ersten Evangelium. Solche Gebundenheit ist nicht ein Mythologem aus ferner Vorzeit, sondern eine lebendige Macht und eine gegenwärtige Anschauung, welche Gottes Wohnen in Jerusalem oder auf Zion, in seinem Hause, seiner Stadt, seinem Lande verbürgt; und diese Nähe steht auch nicht in Widerspruch zu der grenzenlosen Ferne und Allmacht, mit der er Himmel und Erde durchwaltet. Diese Gebundenheit und Ungebundenheit Gottes bestimmen sich gegenseitig; er wäre nicht auf Zion, wäre er nicht der Herr des Himmels und der Erden, und als dieser allmächtige Herrscher hat er sich gebunden, auch der König in Zion zu sein, darin offenbart sich seine Gnade. Daß solche Fragen im Judentum der Zeit Jesu lebhaft erörtert und umstritten wurden, zeigt der Streit der Juden und der Samaritaner um die Heiligkeit ihrer Berge, zeigt für das Urchristentum das johanneische Gespräch Jesu am Brunnen zu Sychar. Auf alle solche Fragen antwortet die Anrede klar und eindeutig: Gott ist der Vater „im Himmel"; und wenn er sich einst gebunden hat, auf Zion zu wohnen oder auf dem Sinai, auf Bergen oder in Wüsten, so gilt auch diese Bindung nicht mehr. Der Raum, in dem ein Volk gleichsam mit seinem Gotte lebt und wohnt, ist gesprengt, um die Unermeßlichkeit „der Himmel" an seine Stelle zu setzen; nicht um in solcher Unermeßlichkeit Gott zu verlieren, sondern um in ihr sich von dem Vater finden zu lassen. Denn dieser Himmel ist nichts Fernes, menschlichen Sinnen Entrücktes, sondern das Reich „der Himmel" ist genaht, es steht vor der Tür, oder besser: Der Beter steht vor seiner Tür, und es bedarf nur, daß

die Tür sich öffne, damit er vor das Antlitz seines Vaters trete. So ist die räumliche Gebundenheit Gottes gelöst, und das Gefühl der Geborgenheit, welches der heilige Sitz Gottes im eigenen Lande vermittelte, durch die tiefere Geborgenheit abgelöst, mit welcher Kinder sich durch ihren Vater geborgen wissen; so steht hinter diesem Zusatz jener Gedanke, den das vierte Evangelium in den großen Satz gefaßt hat: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (4,24)! Wo immer der Vater im Himmel sich offenbart, da ist auch der Beter in seiner Nähe und vor seinem Himmel.

Vielleicht spielt in diesen Zusatz noch ein zweiter Gegensatz hinein, wie er denn nicht nur eine Angabe des Ortes, sondern auch der Art enthält, weshalb das Matthäusevangelium sowohl von dem Vater im Himmel als dem himmlischen Vater spricht. Denn neben allem Stolz und aller Demut, mit welchen ein Jude von Gott als dem Vater Israels sprechen kann, steht auch der Stolz auf die Väter, welche Gott einst zu den Ahnen seines Volkes erwählt hat. Um dieses bleibenden, in Verpflichtung und Verheißung bestimmenden Erzvätertumes willen, das zugleich ein geschichtliches und religiöses Mittlertum zwischen dem Volk und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, das dem Enkel die Gnaden der Erwählung sichert, welche den Vätern zuteil wurden, ist im Alten Testament und Judentum der Gedanke des Vatertumes Gottes mehr ein verschönerndes Bild als eine tragende Wirklichkeit gewesen. Die Anrede „unser Vater im Himmel" hebt auch diese begrenzte Art der Vermittlung auf; und ein Herrenwort bestätigt ausdrücklich diese Aufhebung (Mt 23,9): „Einer ist euer Vater, der himmlische." Und dieses Erzvätertum ist in doppelter Hinsicht beseitigt: Eine Gemeinschaft, welche zu dem einen und einzigen Vater im Himmel betet, beruft sich nicht mehr auf eine geschichtliche Vergangenheit, welche ihr Leben trüge und sicherte, sondern sie steht gleichsam geschichtslos vor ihrem Gott, von allem Vergangenen geschieden und ihren Halt allein in dem eschatologischen Vatertum Gottes suchend und findend, in diesem Unfaßbaren und Unvorstellbaren, welches gegenwärtig ist und dennoch erst kommt; in diesem Nichts an menschlicher Sicherheit, diesem Alles an eschatologischer Gewißheit ruht allein das Dasein dieser Beter. Damit ist denn noch ein Zweites aufgehoben; denn legt man die Anrede streng aus, wie der Spruch Mt 23,9 es fordert, so ist dieses eine Vatertum Gottes auch vor alle menschliche Vaterschaft getreten. Sie sagt, daß auch ein Mensch nur deshalb Vater sein kann und ist, weil der Gott „im Himmel" der eine und einzige Vater ist, und sie vermag auch diesen Satz festzuhalten, weil sie nicht von einem einzelnen Menschen redet, sondern eben von der Gemeinschaft dieser „wir", welche ohne Vorgänger und Nachkommen vor dem in dieser eschatologischen Zeit enthüllten Vaterantlitz Gottes stehen.

III. Geheiligt werde dein Name!

1.

Die sprachliche Form der ersten Bitte scheint keine besonderen Fragen zu stellen. Man merkt dem Satz wohl die Herkunft aus dem Aramäischen an, wenn das Verbum im Passiv gefaßt und vorangestellt ist; aber diese Voranstellung ist in diesem Gebet stilistische Regel, welche auch in antiken Gebeten häufig befolgt ist, und jene passivische Fassung ist jüdischer Brauch, um den Gottesnamen zu umschreiben. Auch der sprachliche Sinn der beiden Wörter ist fraglos. Das Wort ἁγιάζειν, wie die griechische Bibel fast allein sagt — die Koine gebraucht im technisch-kultischen Sinn ἁγίζειν — bedeutet (nach dem Stamme ἁγι- und der inchoativen Endung -αζειν) ein Heilig-machen in irgendeinem Sinne. Auffällig ist nur, daß beide Wörter im Neuen Testament verhältnismäßig selten begegnen.

Vom „Heiligen" spricht das Matthäusevangelium nur noch an zwei Stellen, an denen es sich um Fragen aus dem kultischen Gebiet handelt (23,17.19): Was ist größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt, das Opfer oder der Altar, der das Opfer heiligt? Heiligen heißt hier etwas für den kultischen Gebrauch geeignet machen. Das Markusevangelium gebraucht das Wort gar nicht, Paulus und Lukas sprechen nur von der Gemeinde oder den Christen, welche „geheiligt sind", sei es durch die Taufe (1. Kor 6,11) oder den Geist (Röm 15,16) oder das Blut Christi (auch Hebr 13,12 Act 20,32 26,18). In diesen Fällen, die am häufigsten begegnen, handelt es sich darum, daß Gott Menschen die Gabe der Heiligkeit schenkt, damit aber auch die Aufgabe der Heiligung stellt (Apk 22,11). Nur an einer Stelle ist Christus der Gegenstand, den Gläubige heiligen sollen, und hier gibt der Satz ein alttestamentliches Prophetenwort fast wörtlich wieder (1. Petr 3,15 = Jes 8,23f.): „Heiligt den Herrn, den Christus in euren Herzen!" Von einer Heiligung Gottes oder seines Namens hören wir an keiner anderen Stelle des Neuen Testamentes mehr.

Ähnlich liegt es mit dem Ausdruck „der Name Gottes". An den meisten Stellen seines Vorkommens handelt es sich um alttestamentliche Zitate. Eines von ihnen hat dabei in einer evangelischen Erzählung seinen festen Ort: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn" (Ps 118 (117),25 = Mk 11,9 par.). Der vielgebrauchte Pilgerspruch krönt die Erzählung von Jesu Einzug in Stadt und Tempel. Auch Paulus und der Hebräerbrief sprechen nur gelegentlich von dem Gottesnamen, und dann nur mit alttestamentlichen Worten. Nur eine Schriftengruppe zeigt nicht nur den Begriff des Namens Gottes, sondern auch des Heiligens an vielen Stellen, die johanneischen Schriften. Vielleicht ist es nicht verwunderlich, daß die Offenbarung Johannis von beidem mannigfach redet, wie sie denn stärker als jede andere neutestamentliche Schrift von alttestamentlichem Wort und Geist lebt. Wie hier Christus der Heilige heißt (3,7), wie ein neues Trishagion zu Gott klingt (4,8), wie er als der Heilige und

Wahrhaftige angerufen wird, so begegnet auch der Name Gottes reichlich. Man fürchtet ihn (11,18 15,4) und preist ihn (15,4), die Erwählten tragen ihn als Zeichen des Sieges und des Martyriums auf ihren Stirnen (3,2 14,1 22,4). Aber auch das vierte Evangelium spricht an manchen Stellen und in entscheidenden Worten von dem Namen Gottes. Daß das Wort Fleisch ward und unter uns herbergte, daß der Menschensohn herniedergestiegen ist vom Himmel, das kann auch so ausgedrückt werden: „Ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters" (5,43), wobei man daran erinnern darf, daß „kommen im Namen jemandes" eine semitische Redeweise ist, welche soviel bedeuten kann wie „den Namen jemandes bringen"[6]). Denn eben dies spricht das vierte Evangelium aus: „Ich habe deinen Namen kundgetan" (17,6.26). Jesus tut Werke im Namen des Vaters (10,25), er bittet: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast" (17,11), sein Werk ist gegründet darauf, daß Gott ihm seinen Namen gegeben hat, und gerichtet dahin, daß Gott seinen Namen verherrliche (12,28). Ähnlich mannigfaltig spricht das vierte Evangelium vom Heiligen und Heilig-sein. Es nennt nicht wie die Apokalypse Propheten oder Apostel heilig, sondern allein Gott und Christus, aber mehr noch spricht es von der Tätigkeit des Heiligens: „Heilige sie in deiner Wahrheit" (17,17), wie auch Jesus durch den Vater „geheiligt ist" (10,36) und sich selber heiligt (17,19). In ähnlicher Weise heißt es einmal auch: „Verherrliche (δόξασον) deinen Namen!" (12,28). Gegenüber dieser häufigen und selbständigen Verwendung beider Begriffe treten die anderen Vorkommen im Neuen Testament (etwa Lk 1,49) zurück, welche sich mehr in den alttestamentlich gewiesenen Bahnen halten. Aber auch sie sind nicht unwichtig. An erster Stelle steht die aus dem Alten Testament genommene Formel „die den Namen Gottes anrufen", welche den gläubig gewordenen Anhänger des Evangeliums bezeichnet. In solchem Gebrauch ist dieses „Anrufen" ein Moment des „Heiligens", darum heißt das Ziel des eschatologischen Handelns Gottes in dieser Zeit, „seinem Namen aus den Völkern ein Volk gewinnen" (Act 15,14), in welchem sich das prophetische Wort erfüllen soll: „Ich werde die zerfallene Hütte Davids aufbauen ... auf daß die übrigen der Menschen den Herrn suchen und alle Völker, über welche mein Name gerufen ist" (Act 15,16f.). Das gilt nicht nur von den heidnischen Völkern, sondern auch von dem einen jüdischen Volke, denn auch das Ziel der Berufung, welche Saulus vor Damaskus zu dem Apostel Paulus wandelte, heißt: „anrufen Gottes Namen" (Act 22,16). So kann denn auch Paulus sagen, Christus sei ein Diener der Beschneidung geworden, damit die Völker über sein Erbarmen Gott preisen, wie geschrieben steht: „Und ... deinem Namen will ich lobsingen" (Röm 15,8f.). Ähnlich heißt es Hebr 2,11f. von Christus: „Der da heiligt und die da geheiligt werden, von Einem sind alle, weshalb er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen", wie es heißt: „Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden". Heiligen und Gottes-Namen-verkünden sind also hier Wechselbegriffe, weshalb denn auch die Geheiligten vor allem aufgefordert

werden: „Durch Ihn also lasset uns das Opfer des Lobes darbringen allenthalben für Gott, das ist die Frucht der Lippen, welche deinen Namen bekennen" (Hebr 13,15), und ihr Werk und ihre Liebe gelten als „dem Namen Gottes erwiesen" (Hebr 6,10), so daß alles christliche Leben darin beginnt und sich vollendet, den Namen Gottes in Wort und Werk zu bekennen und zu preisen. Daß dann auch von den Gläubigen gesagt wird, Gottes Name sei über ihnen genannt worden (Jak 2,10 u. ö.), bestätigt diesen Sachverhalt wie von Seiten Gottes. Wo aber das Evangelium in Wort und Tat verschmäht wird, da wird alsdann „der Name Gottes gelästert"; es ist das auch alttestamentlich bezeugte Gegenteil der Heiligung des Gottesnamens (Röm 2,24 1. Tim 6,1 Apk 13,6 16,9).

Was alle diese Belege zusammenbindet und den mannigfachen Wechsel der Ausdrücke als die Variation eines Themas erscheinen läßt, das ist ihre starke Bindung an alttestamentliche Gedanken und Worte. Hier im Alten Testament ist ebenso wie in jüdischen Schriften und rabbinischen Zeugnissen reichlich und wörtlich ausgesagt, was die erste Bitte enthält und sonst im Neuen Testament nur in seltenen Anspielungen gesagt ist. Bekannte Prophetenworte gebieten einmal, daß Menschen den Namen Gottes „heiligen sollen" (z. B. Jes 29,23); andere zürnen darüber, daß dieser Name so oft entheiligt wird, sei es durch Götzendienst (Lev 18,21 20,3) oder durch Übertretung kultischer Vorschriften (Lev 21,6 22,2. 32) oder überhaupt durch ungesetzliches Handeln (Jer 34 [41], 16 Ez 36,20ff. Am 2,7). Aber nicht nur Menschen heiligen oder entheiligen den Namen Gottes; Gott selbst heiligt ihn durch Wort und Tat, und von dieser Heiligung ist weit öfter und entschiedener geredet. Dieses „Heiligen" vollzieht sich auf mannigfache Weise, indem er das Volk, obwohl es so vielerlei gegen ihn gesündigt hat, nicht völlig vernichtet, sondern einen Rest errettet, indem er die Heiden straft, welche sein Volk bedrücken (vgl. Ex 32,12f. Num 14,6 Dt 9,28 32,17f. Jes 48,11; Ez 20,9. 14. 22 39,23). Wenn Gott dem Volke verheißt, es zu reinigen und ihm einen neuen Geist und ein neues Herz zu geben, so bedeutet das: „Heiligen will ich meinen großen Namen" (Ez 36,22). Deshalb bittet Jesus Sirach (36 [33], 3): „Wie du vor den Heiden dich geheiligt hast an uns, so verherrliche dich vor uns an ihnen!"

Ähnliche Bitten wiederholen sich oft in jüdischen Gebeten. Das sogenannte Qaddisch betet unter anderem: „Verherrlicht und geheiligt werde dein großer Name in der Welt, welche du nach deinem Willen geschaffen hast!" In einem Sabbatgebet heißt es: „Dein Name, Herr unser Gott, werde geheiligt und dein Andenken verherrlicht, unser König, im Himmel droben und auf Erden drunten!" Ein anderes Gebet, welches nach dem Schema' zu sprechen ist, lautet: „Heilige deinen Namen an denen, so deinen Namen heiligen, und heilige deinen Namen in deiner Welt, und durch dein Heil werde erhoben und erhöht unser Horn." Manche dieser Gebete mögen wesentlich später als unsere Bitte formuliert sein; die fast ununterbrochene Kette von Zeugnissen, welche von frühen

bis in späte Zeiten reicht, lehrt die erste Bitte als einen Widerschein alttestamentlicher Gottesworte und jüdischer Gebete erkennen. Das gilt auch von dem Äußeren ihrer Form, daß das Verbum im Passiv und an der Spitze des Satzes steht. Aber es entsteht zugleich auch die Frage, weshalb nur an dieser Stelle des Vater-unsers und zugleich in den johanneischen Schriften Gedanke und Wort dieser alttestamentlichen Tradition im Neuen Testament Fuß gefaßt haben.

2.

Die Septuaginta haben das griechische Wort ἁγιάζειν zum Deckwort vor allem für das hebräische qadasch gemacht; so fest auch die Grundbedeutung „heiligen" bleibt, so mannigfaltig werden doch die Farben und Bedeutungen, die es von dem hebräischen Grundwort übernommen hat. Dieses bedeutet in den Pi'elformen: Etwas Unheiliges heilig machen, etwas Heiliges heilig halten, in den Hiphilformen: machen, daß etwas heilig gehalten oder als heilig anerkannt wird, in den Niphal- und Hithpa'elformen endlich: sich als heilig offenbaren, aber auch heilig gehalten, heilig gemacht werden. Den Reichtum dieser letzten Färbungen trägt auch das Medium oder Passivum von ἁγιάζειν; es bedeutet also ebenso „sich als den Heiligen offenbaren" wie von anderen „heilig gehalten oder gemacht oder als heilig anerkannt werden". Für die aramäische Bitte ist nur die Hithpa'elform vorauszusetzen, wie ja auch die analogen jüdischen Gebete diese Form verwenden; damit wird es wahrscheinlich, daß hier um etwas gebeten wird, was der Name Gottes an sich und für sich tun möge, nämlich sich als heilig offenbaren.

Das Heiligen ist im Alten Testament von Gott wie von den Menschen ausgesagt worden, genauer von seinem Volke bzw. von denen, die an ihn glauben. Die „Völker" können ihn nicht heiligen, es hätte sie denn Gott zuvor zu solchem Heiligen berufen; denn wie alles kultische Handeln, so ist auch dies Heiligen, durch welches sein Volk sich zu ihm bekennt, nur eine re-actio auf Gottes actio, Ant-wort auf Gottes Wort, wie es sich gültig in dem großen Satze ausprägt: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (Lev 11,45). So begreift es sich, daß „Heiligung" im Alten Testament häufiger von Gott als den Menschen ausgesagt wird: „Ich will mich heiligen an dir" (Ez 28,22), und dem steht die Erwartung gegenüber: „Sie werden meinen Namen heiligen und werden heiligen den Heiligen Jakobs" (Jes 29,23). Menschen heiligen sich, indem sie Gott und seinen Namen heiligen; sie heiligen Gott, weil und indem sich Gott an ihnen und damit auch sie heiligt. R. Akiba hat von dem Opfer am Versöhnungsfest mit verwandtem Wort ausgerufen: „Heil dir Israel! Vor wem reinigt ihr euch und wer ist's, der euch reinigt? Euer Vater im Himmel!" (Joma VIII 9).

Aus der Mannigfaltigkeit des Sinnes, welche dennoch nur die eine Grundbedeutung „heiligen" variiert, hebt sich eine Färbung besonders heraus. Sie ist schon im Alten Testament klar vorhanden, aber scheint in jüdischen Schriften

und rabbinischen Belegen mehr und mehr zu dominieren. Als Synonyma für „heiligen" werden vor allem „erhöhen" (*μεγαλύνειν*) und „verherrlichen" (*δοξάζειν*) verwandt. Lev 10,3 heißt es: „Unter denen, die mir nahen, will ich mich heiligen, und vor der ganzen Gemeinde will ich mich verherrlichen"; ähnlich steht Ez 28,22 (vgl. auch 29,43 38,23) zu lesen: „Ich will mich verherrlichen an dir ... und will mich heiligen an dir." In Tob 8,5 wird deshalb wie später sehr oft von „Gottes heiligem und herrlichem Namen" gesprochen; das Gebet des Jesus Sirach (36 [33],3), das wir schon anführten, bittet deshalb Gott, er möge sich an dem Volk vor den Heiden verherrlichen, wie er sich an den Heiden vor ihm geheiligt habe. Darum nimmt es nicht Wunder, daß die LXX ein alttestamentliches Grundwort wie Jes 5,16 wiedergeben: „Der heilige Gott wird verherrlicht werden in Gerechtigkeit" (hebr. niqdasch). Der gleiche Sinn ist auch an den seltenen Stellen vorhanden, wo das Wort *ἁγιάζειν* außerhalb der griechischen Bibel, wenn auch kaum unabhängig von ihr, begegnet: In dem großen Pariser Zauberpapyrus wird „der heilige Name" genannt, der „verherrlicht wird (*τὸ καθηγιασμένον*) von allen Engeln" (bei Preisendanz, Pap. graec. mag. I 4, Z. 1190f., vgl. auch 1, Z. 206): Und diese Angleichung hat sich nicht in der Koine vollzogen, sondern gerade in den semitischen Sprachen. Nur wenige der schon angeführten jüdischen Gebete versagen es sich, den Gedanken des Heiligens durch die Ausdrücke „verherrlichen, erhöhen, erheben" näher zu bestimmen. Man darf deshalb sagen auch für die Zeit Jesu: „Geheiligt werden" ist im großen und ganzen synonym mit „verherrlicht werden"; so haben denn in unserer Bitte auch die Kommentatoren der griechischen und lateinischen Kirchen das Wort durchweg gedeutet[7]).

Unter solchem Gesichtspunkt ist es wichtig, daß wir im vierten Evangelium aus dem Munde Jesu die Bitte an Gott hören: „Vater, verherrliche (*δόξασον*) deinen Namen!", und ihr aus dem Himmel eine Stimme antwortet: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wiederum verherrlichen" (12,28f.). Man darf den ersten Satz die johanneische Form der ersten Bitte des Vater-unsers nennen; er steht in dem Evangelium nicht vereinzelt, sondern fügt sich dem reichen Kranz von Bezeugungen ein, welche dem Worte „heiligen und verherrlichen" sowie dem Begriff des Namens Gottes in den johanneischen Schriften gelten und sie von den übrigen neutestamentlichen unterscheiden. Die Nähe zwischen unserer Bitte und johanneischen Sätzen ist damit noch größer geworden, freilich verpflichtet sie auch, um so strenger nach der sachlichen Bedeutung der berührten Begriffe zu fragen.

Man pflegt den Begriff des Heiligen im Alten und Neuen Testament häufig nach dem Bezirk zu bestimmen, in dem er am reichsten belegt und benutzt wird, dem des Kultus. Heilig ist alles, was dem Kultus gehört oder gebührt, und heiligen heißt deshalb kultfähig machen. Was also zu diesem Gebiet in irgendeine Beziehung tritt, Menschen oder Dinge, Räume oder Zeiten, Mittel oder Ziele, Taten oder Bräuche, schließlich und vor allem Gott selbst, der der Gegen-

stand dieses unendlich gegliederten Kultus ist, alles dies kann heilig heißen und geheiligt werden. Das Wort heilig entnimmt das Bezeichnete seiner gewohnten Umgebung, sondert es ab und gibt ihm Teil an der Art, welche dem letzten Grunde alles Heiligseins und Heiligmachens zukommt, eben Gott, für den etwas heilig ist oder der etwas heilig macht. In solchem Sinne „heiligt" der Altar die Gabe und der Tempel das Gold (Mt 23,17.19). Man erkennt aber auch, daß die Gleichung: Heilig = kultfähig vielleicht geschichtlich die älteste, aber sachlich nicht die ursprüngliche ist, sondern eben von dem abgeleitet, welchem der Kultus gilt. Und mögen auch manche Religionen früher oder später Zeiten und Arten diesen Gedanken der Sonderung so stark ausprägen, daß er als die Wurzel alles heiligen Gebahrens erscheint, so ist es doch gerade im Alten Testament nicht so. Denn nur in der ältesten Zeit vertritt die heilige Lade das Kultbild anderer Religionen, um welches der Kreis der Absonderung liegt. Schon früh tritt der Name Gottes an ihre Stelle, die Lade zu dem äußeren Zeichen einer tieferen Heiligkeit erhebend. Der Name ist auf der einen Seite gleichsam das Kultbild des israelitischen Glaubens, und ist auf der anderen Seite gerade dadurch das Zeichen und Mal seiner Bildlosigkeit, so daß er nun den Begriff „heilig" in einen Bereich hebt, welcher sich zu dem bisher angedeuteten verhält wie der Begriff zum Gleichnis, wie das Wort zum Bild. Der Name Gottes sondert alles, worüber „er gerufen ist", von allem sonstigen Geschehen und Bestehen, und hat doch zugleich grundsätzliche und allgemeine Bedeutung, durch welche alles außer ihm zugleich durch ihn bestimmt ist.

Was das Alte und das Neue Testament unter „heiligen" verstehen, das liegt schon bei dem ersten Jesaja klar zutage, der in ausgezeichnetem Sinne der Prophet von der Heiligkeit Gottes ist, und seine Grundzüge sind von da an nicht mehr geändert. Das erste Motiv ist: Heiligkeit ist Sittlichkeit; der heilige Gott ist der „gerechte" Gott und heiligen heißt deshalb gerecht handeln oder, neutestamentlich gesprochen, „gute Früchte bringen". Mit Nachdruck erscheint dieser Zusammenhang schon in dem großen Satze Jesajas (5,16): „Der heilige Gott wird geheiligt in Gerechtigkeit", und die gleiche Forderung klingt im Neuen Testament wieder: „Seid lauter und makellos für den Tag Jesu Christi, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit" (Phil 1,11, vgl. auch 1. Petr 3,13). Nichts anderes liegt in dem Worte, welches gleichsam von Anfang an über dem Leben und der Geschichte des israelitischen und jüdischen Volkes steht: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"; und es klingt wieder in dem Worte der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Damit ist aber über den Begriff der Heiligkeit das Grundsätzliche gesagt, daß er Gott und Menschen zu einer Einheit und Allgemeinheit zusammenbindet. Er ist nicht ein Prinzip der Sonderung, sondern der Verknüpfung, nicht der Gedanke einer begründeten Besonderheit, sondern der einer begründenden Allgemeinheit. Nur darin unterscheidet sich Gottes Heiligkeit von der der Menschen, daß Gott heilig ist, Menschen und Völker heilig werden. Bei

Gott bestimmt das Wort „heilig" sein Wesen oder, genauer, Ziel und Art seines Handelns; nur durch seine Heiligkeit ist er für Menschen und Völker der Offenbarer seines Willens, der Geber seiner Gesetze und auch der Lenker ihrer Geschicke. So mannigfaltig auch sein Handeln sein mag, es hat immer nur das eine Ziel der Heiligung. Dem Menschen aber ist mit dem Worte „heilig" eine unendliche Aufgabe gestellt, welche ihn von Gott ebenso scheidet wie mit ihm verbindet. Er ist von Gott unendlich geschieden, so gewiß er nicht heilig ist, sondern heilig werden soll. Der Grad dieser Scheidung kann verschieden bestimmt werden, und der Weg vom Alten zum Neuen Testament läßt sich danach beschreiben, wie tief jeweils die Aufgabe der Heiligung bis auf den Grund menschlichen Wesens und Lebens geführt worden ist. Auch Jesaja spricht in dem Gesicht von „dem Heiligen Israels" (6,5): „Ich bin unreiner Lippen", und wird, ehe er entsandt wird, durch einen Engel entsühnt. Wenn die Heiligung hier bis an den Rand der Lippen geht, so geht sie in der Bergpredigt bis auf den Grund des Herzens. Wichtiger ist hier aber, daß die Scheidung zwischen Gott und Mensch als Tatsache gesehen und ihre Überwindung als Aufgabe begriffen wird. Aber eben damit ist auch eine unendliche Verbindung zwischen Gott und seiner Welt oder seinem Volk möglich und notwendig geworden. Denn wenn Heiligung die Aufgabe alles Menschenlebens und aller Völkergeschichte oder wenigstens dieser einen Volksgeschichte ist, wenn diese Aufgabe von Gott selbst gesetzt ist, dann ist eben das Ziel, welches er dem Menschen gesteckt hat, sein eigenes Sein und Handeln; Gott selbst wird das Ziel menschlichen Lebens. Was der Mensch also denkt und tut, ist seinem Gottesgedanken nach ein Weg zu solchem Ziel, ein Gang vom Unheiligen zum Heiligen, vom Ungerechten zum Gerechten, vom Bösen zum Guten. Und wieder ist das Maß dieser Heiligung verschieden, und in der Art, wie es immer tiefer und breiter geführt wird, stellt sich wiederum der Gang vom Alten zum Neuen Testament dar, ein Gang von der einzelnen Tat oder auch dem einzelnen Ding der Heiligung bis zur Reinheit des Herzens, in welcher die Menschen vollkommen sind, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist.

Aber mit diesem ersten Motiv ist ein anderes eng verknüpft; jenes war mit dem Gedanken des göttlichen Handelns gegeben, dieses ist an den des göttlichen Seins gebunden. Gott ist heilig, darin liegt auch das Moment einer reinen Mächtigkeit oder mächtigen Reinheit, welche Gottes Wesen und Wirklichkeit bestimmt. Sie sondert ihn von allem Lebenden und Bestehenden, mit welchem ihn doch die Heiligkeit seines Tuns verbindet, sie läßt ihn in einem Lichte wohnen, da niemand zukommen kann, und breitet um ihn die Schauer der Anbetung, der Nichtigkeit menschlichen Wesens und der Fehlsamkeit menschlichen Tuns. Heiligkeit ist hier das, was Gott zu Gott macht, der unfaßbare Grund seines Seins, das verborgene Wesen, welches niemand erahnt, das er nur offenbart, wie es ihm gefällt. Es ist nichts Ruhendes, sondern auch dieses Letzte ist Wirken in dem doppelten Sinne von Wirksamkeit und Wirklichkeit, und was

er wirkt, ist ein Offenbaren des Verborgenen. Das Alte wie das Neue Testament haben für dieses Offenbaren einen besonderen Namen: Gottes aufgedeckte Heiligkeit ist seine Herrlichkeit, seine Heiligkeit ist seine verborgene Herrlichkeit[8]). Darum heißt es schon in dem Ruf der Seraphim (Jes 6,3):

Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen,
Die Fülle der Erde ist seine Herrlichkeit.

Das Gleiche lebt etwa in Ps 99 und liegt der Wechselbeziehung zugrunde, welche zwischen Heilig und herrlich festgestellt war. Unter diesem Gesichtspunkt heißt Heiligen soviel wie die verborgene Heiligkeit Gottes in offenbare Herrlichkeit verwandeln. Und dieses Verwandeln beschreibt nur den Gang, welchen die Welt von ihrer Schöpfung durch Gott bis zu ihrer Vollendung nimmt, ein Gang den Gott leitet, und das Ziel der Welt ist deshalb im ganzen wie im einzelnen: „Zur Ehre (Herrlichkeit) Gottes", und davon ist im Alten und Neuen Testament vielfältig die Rede.

Aber mit diesen beiden Motiven ist doch nur beschrieben, was in Gott unlösliche Einheit ist. Denn das charakterisiert Gott und prägt seine Heiligkeit, daß sein Tun und sein Wesen wie in immer ausgewogenem Gleichgewicht ruhen. Hier ist das Sein Gottes nicht ein sachlich oder gleichsam zeitlich Früheres, welches ein Tun erst möglich machen würde; hier ist deshalb auch das Tun nicht ein Akzidens an einem bleibenden Wesen Gottes, sondern alles Tun ist und prägt sein Wesen, alles Wesen ist und prägt sein Tun. „Wie er spricht, so geschieht's; wie er gebietet, so steht es da" (Ps 33 [32], 9). Das bedeutet aber noch ein letztes: Sofern Gott heilig ist, ist sein Wesen allem sinnlich Gegebenen entnommen; denn es ist selbst der Grund aller Schöpfung dieses sinnlich Gegebenen. Durch sein heiliges Tun ist er als der Schöpfer der Welt unendlich von ihr geschieden, und dennoch ist eben „die Fülle der Erde seine Herrlichkeit" und darum notwendig mit ihm verbunden. Heiligen heißt hier also nichts Einzelnes mehr, sondern alles Gegebene umschaffen zu einer neuen „heiligen" Gegebenheit, welche Gott gemäß ist. Es ist der Gang der Welt und jedes einzelnen Lebens von der Schöpfung zur Vollendung. Hier ist also die Geschichte, sei es die des Einzelnen oder die des Volkes, der Völker oder der Welt, das wahre Feld, auf dem Gott handelt; was die Welt im Innersten zusammenhält und ihren äußeren und inneren Lauf richtet, das ist Gottes Tat der Heiligung an Welt und Menschen. Und dieses Heiligen geschieht in negativer wie positiver Hinsicht: Es bedeutet einmal alles sinnlich Gegebene aufheben, das der Heiligkeit Gottes widerspricht — denn nur der ist und handelt heilig, der wie die Engel Gottes in seinem Dienste tut, was er ist, und ist, was er tut —, und bedeutet sodann alles menschliche und geschichtliche Wesen in die Heiligkeit Gottes erheben und so vollenden: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Und dieser Prozeß der Heiligung führt auch über sich selbst noch hinaus; denn sein letztes Ziel lautet nicht die Welt durch Gott, sondern

Gott durch die Welt zu heiligen. Auch Welt und Menschen sind nur Momente in dem Prozeß der Heiligung, in welchem Gott sich selbst heiligt. Und dieser Prozeß führt aus der verborgenen Heiligkeit über Schöpfung und Vollendung zu seiner offenbaren Herrlichkeit. Ihm dienen das Leben der Einzelnen wie die Geschichte der Völker, ihm auch die Schöpfung wie die Vollendung der Welt. Alles ist schlechthin „zur Ehre Gottes". Darum heißt schon im Alten Testament das letzte der Werke Gottes, daß die Erde erfüllt werde, zu erkennen die Herrlichkeit des Herrn, wie Wasser die Erde bedeckt (Hab 2,14 Num 14,21 Jes 11,9).

3.

Diese großen Zusammenhänge, in welche der Begriff des Heiligens führt, werden durch den Begriff des Namens Gottes noch tiefer und genauer bestimmt. Was ist es mit diesem Namen Gottes? Eine alte Antwort lautet: Nomen Dei est Deus ipse — so formuliert es Calov (Bibl. Novi Test. ill. 1676 I 231) —, und alle Aussagen des Alten und Neuen Testamentes begründen dieses Urteil. Wie könnte es anders Jes 30,27 heißen: „Da, der Name Gottes kommt von fern her, lodernd sein Zorn, ... seine Lippen voll Grimms" oder Jes 59,19: „Sehen wird man von Abend her seinen Namen, vom Aufgang der Sonne her seine Herrlichkeit" oder Hebr 6,10: „Er vergißt nicht eurer Werke und der Liebe, welche ihr gegen seinen Namen gezeigt habt", oder auch Pirke Aboth II 12: „Alle eure Handlungen seien zum Namen Gottes!" Man fürchtet und preist den Namen, wie man Gott fürchtet und preist; wenn sein Name unter den Menschen oder unter seinem Volke wohnt, so ist Gott unter ihnen gegenwärtig. Und das ist der Ruhm und die Macht des heiligen Berges und des heiligen Tempels zu Jerusalem, daß es Gott gefallen hat, dort seinen Namen wohnen zu lassen. Es gibt also grundsätzlich nichts im Himmel und auf Erden, das nicht von Gottes Namen abhinge, weil es von Gott abhängt. Gott als der immergegenwärtige und offenbare, davon redet sein Name. Man kann auch nicht fragen, welcher Name denn Gott gebühre, als ob man unter hundert Namen wählen könne. Wählen kann man unter menschlichen Dingen, aber Gottes Name ist nichts Menschliches; wählen kann man vielleicht auch unter den heidnischen Göttern, aber was hat Gott mit den Götzen gemein? Wie es nur den einen Gott gibt, so gibt es auch nur den einen Namen, mögen Menschen ihm auch hundert Namen geben wollen. Mit anderen Worten: Wie man nicht fragen kann, welch einen Gott es gibt, so kann man auch nicht fragen, welch einen Namen Gottes es gibt. Daß der Name ist, — und das heißt: offenbart und offenbar ist, — das ist ebenso wichtig wie daß Gott ist.

So klar und begründet also der Satz ist, daß im Alten wie im Neuen Testament Gottes Name Gott selber meine und sei, so liegt doch eben darin eine Reihe von Fragen, welche es kurz zu betrachten gilt. Wenn Gottes Namen Gott selber ist, dann ist er auch nicht ohne diesen seinen Namen; er ist von ihm unabtrennlich und gehört zu ihm wie das Wort zur Sache, wie der Begriff

zum Gegenstand. Nur in seinem Namen ist Gott faßbar, der Name ist nur durch Gott erfüllbar. Man ist wohl oft geneigt gewesen, den Begriff des Gottesnamens einzureihen unter andere Begriffe, welche zwischen Gott und seiner Schöpfung verbinden, wie Gottes Geist, Gottes Willen, Gottes Wort oder auch Gottes Reich, Gottes Arm, Gottes Kraft; auch das Magnifikat hat das getan (Lk 1,49.50). Aber alle diese Begriffe meinen Richtungen seines Handelns oder Momente seines Wesens, Gottes Name bezeichnet ihn in der Ganzheit und Einzigkeit seines Wesens und Handelns. Wer daher den Namen Gottes kennt, der steht an der Pforte unsagbarer Geheimnisse und unsagbaren Lichtes oder mit späteren Worten gesagt: auf der Schwelle von dem Deus revelatus zu dem Deus absconditus, auch auf der Schwelle von der Herrlichkeit Gottes zu seiner Heiligkeit. Darum webt um den Namen ein Schauer der Ehrfurcht und Anbetung, darum auch alle Herrlichkeit der himmlischen Welt, welche nicht müde wird, Gottes Namen zu preisen.

Unter den Funktionen, welche der Begriff des Gottesnamens übt, ist die erste, daß der Name Gott als Person, als ein unmeßbares und unendliches Ich kennzeichnet; er bewahrt ihn vor einem Verschweben in die luftigen Höhen der „Gottheit" und vor dem Verfließen in die unfaßbaren Weiten des Pantheismus. Und dieses unendliche Ich Gottes fordert ein Du oder ungezählte Du's, es ist ein handelndes und wollendes, ein planendes und schaffendes Ich. So ist mit dem Namen Gottes auch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Welt gegeben, welche er schafft und lenkt, auch der Gedanke eines Prozesses von Schöpfung zur Vollendung. Und erst damit ist das Problem dieses Namens recht getroffen, daß der Name, indem er Gott meint, zugleich den Gedanken einer Welt in sich schließt und indem er diesen voraussetzt, doch und gerade nur von Gott redet. So aber bezeichnet der Name Gottes noch in einem weiteren Sinne eine Schwelle: Von Gottes Gedanken der Welt zur Schöpfung der Welt, von Gottes Wesen zu Gottes Offenbarung, von Gottes Einheit zu der Vielfalt der erschaffenen Dinge und Wesen, von Gottes Heiligkeit zur Welt. Freilich ist es niemals die Art des biblischen Denkens gewesen, über diese gleichsam vorweltliche Funktion des Namens Gottes zu meditieren; erst in späteren rabbinischen Zeiten erörtert man „den verborgenen Namen", aber überall, wo Gottes Name angerufen oder abgelehnt, geliebt oder gehaßt, gefürchtet oder verachtet wird, da ist diese doppelte Beziehung des Namens, durch die er zwischen Gottes Wesen und Gottes Welt vermittelt, gegenwärtig. Denn der Name ist auf der einen Seite Gott selbst in aller Unfaßbarkeit seiner Majestät und Gegenwärtigkeit; und er ist auf der anderen Seite doch ein Name, und das heißt: menschlichem Denken faßbar, in menschlichem Laut erklingend, menschlichen Gedanken sich einordnend und von menschlichen Herzen anzunehmen oder abzulehnen, zu bejahen oder zu verneinen. Und über dieser gegenwärtigen Bedeutung versinkt die Frage, was denn der Name für Gott selbst bedeutet, als er sich gleichsam vor aller Welt benannte, es bleibt auch verborgen, daß

mit dieser Namensgebung seit Ewigkeit Gottes Zwiesprache mit sich selbst seit Ewigkeit anhebt; der Name Gottes ordnet sich jenen Begriffen oder Gestalten zu, welche wie die Weisheit oder das Wort im Rate Gottes von Anbeginn sitzen und sein Werk vollführen. Darum steht denn der Name Gottes nicht nur über dem Anfang der Welt, sondern auch über ihrem Lauf im Kleinen und im Großen. Er begleitet nnd leitet den Gang des einzelnen Lebens wie der Geschichte eines Volkes oder der Völker, er steht über ihren Erfüllungen wie über ihren Niederlagen, über ihren Freuden wie ihren Nöten: „Der Herr gibt alles, der Herr nimmt alles; der Name des Herrn sei gelobt" (Hiob 1,21). Und wie der Name über dem Laufe alles irdischen Lebens steht, so steht er auch über seinem Ende und seiner Vollendung. Er ist das Ziel und der Sinn, die Wahrheit und Wirklichkeit alles Geschaffenen; denn wie Gott größer ist als seine Schöpfung, so ist auch sein Name größer als diese, und wie der Name Gottes war, ehe die Schöpfung wurde, so wird er auch noch sein, wenn die Vollendung wird geschehen sein — ja Schöpfung und Vollendung sind nur Momente wie in dem Sein und Handeln Gottes so auch in dem Sein und Handeln seines Namens. So leuchtet wieder sein zwiefältiges Wesen auf: Spiegel des ewigen Wesens Gottes und auch Spiegel der zeitlichen Dinge, hinter ihm gleichsam der Grund aller Wirklichkeiten, vor ihm und nach ihm die Vielfalt aller Gründe und Wirklichkeiten, selbst Herr alles Geschaffenen und doch selbst ein Geschaffenes, selbst einzig und heilig wie Gott und doch ein anderes neben und unter ihm.

So liegt in dem Namen Gottes eine der tiefsten und rätselvollsten Konzeptionen des biblischen Denkens vor. Freilich hat es sich an keiner Stelle in die letzten Gründe des „Benennens" versenkt oder gar verloren, aber doch mit aller Klarheit, den Namen Gottes wie einen Regenbogen der Versöhnung und Vollendung über allem Irdischen und Geschichtlichen, über aller Welt und allen Völkern aufgerichtet. Der Name ist das Letzte und Bleibende, wie es Gott ist: „Am letzten Tage wird Gott einzig sein, und einzig wird sein Name sein" (Sach 14,9). Er ist in gewisser Hinsicht das erste und uranfängliche Wort Gottes, mit dem er sich selbst benannte, ehe er in oder an der Welt sich mit Wort und Namen offenbarte; er ist in gewisser Hinsicht auch der Geist Gottes, weil er die Macht ist, durch welche Gott die Welt leitet und zu ihrem Ziele führt. So sammelt sich auf der einen Seite in dem Namen Gottes seine offenbare Gegenwärtigkeit, durch welche er mit allem Geschaffenen sich verbindet und zugleich von ihm scheidet, und auf der andern Seite jene Vielfalt und Ganzheit der Dinge und Wesen, welche alle auf den Namen Gottes sich ebenso gründen wie richten. Der Name ist vor ihrem Anfang und nach ihrem Ende. Eben darum hat er zu dem Gedanken der Heiligkeit Gottes die tiefste Beziehung; denn er selber ist die Tat, welche Gottes verborgene Heiligkeit offenbar macht. Darum steht er aber auch vor allem, was sonst genannt werden kann und in unserer Bitte genannt ist, vor Gottes Reich und Gottes Wille. Diese beiden reden je in ihrer Weise von Dingen in und um Gott, der Name allein steht auf nichts Einzelnes

mehr, sondern auf jene persönliche Einheit und Ganzheit, welche über allem Geschaffenen waltet und dennoch von allem Geschaffenen sich nährt.

4.

Die Worte der ersten Bitte sind so knapp und allgemein, sind auch so wenig durch sinnverwandte Aussagen der Evangelien gestützt, daß sie vielen Erklärungen offen zu stehen scheinen. Oft hat man gemeint, es handle sich hier um eine einleitende Formel, sei es, daß sie nach Art einer alten Doxologie mit dem Preis seines Namens anhebt oder daß sie um die rechte Gebetsverfassung der Beter bitte. Aber gegen solche Meinungen hat schon Bengel nachdrücklich eingewandt: modus in sanctificetur eandem vim habet quam in veniat et fiat, adeoque est rogatio, non doxologia expressa. Und dieser Einwand ist mit Recht erhoben. Das Vater-unser ist zu knapp und zu bewußt geformt, als daß es für eine doxologische Floskel und Formel Raum böte; es ist auch nicht Sache des Gebetes, den Beter zum Beten vorzubereiten, der Beter hat nach jüdischem Brauch etwa eine Stunde sich vorzubereiten, ehe er betet. Freilich sollen jene Erklärungen eine Schwierigkeit zudecken, die offen zutage liegt, wenn man jene forträumt: Wenn die Botschaft von dem kommenden Gottesreich Mitte und Kern der Verkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien bildet, wie kommt es dann, daß hier die Bitte um das kommende Reich an zweiter Stelle steht? Man ist deshalb manchmal dazu übergegangen, den Inhalt der beiden oder auch der drei ersten Bitten so eng zusammenzufassen, daß entweder die zweite und dritte erläutern, was die erste ausspricht, oder die erste vorbereitet, was die folgenden erklären. Indessen so wird man weder der inneren und äußeren Parallelität dieser drei Bitten noch der eindrücklichen Knappheit jeder einzelnen gerecht. Sie stehen unverbunden nebeneinander, eine jede in Subjekt und Prädikat verschieden und nur durch den gemeinsamen Bezug auf Gott auch aufeinander bezogen, während hernach die folgenden Bitten durch das gemeinsame „wir" und durch manche Konjunktion miteinander verknüpft sind. Darum verlangt bei diesen drei ersten asyndetischen Bitten eine jede ihren besonderen Gehalt und ihre besondere Interpretation, wie nah immer mit Gottes Name Gottes Reich und Wille zugehören mögen.

Den ersten Fingerzeig gibt die spürbare Verwandtschaft mit dem Anfang des Dekalogs. Dem sogenannten ersten Gebot „Ich bin der Herr dein Gott ..." entspricht die Anrede „Vater unser im Himmel", dem zweiten Gebot: „Du sollst den Namen deines Gottes nicht freventlich führen" entspricht diese Bitte: „Geheiligt werde dein Name". Aus solcher Entsprechung legt sich die Erklärung nahe, welche Augustin nach manchen Vorbildern in dem schlichten Satz zusammenfaßt: cum ergo dicimus: sanctificetur nomen tuum, nos admonemus desiderare, ut nomen ejus quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur, hoc est non contemnatur. In welcher Weise der Name Gottes heilig gehalten werde, das ist vielfach ausgedeutet: Durch heilige Lehre und

heiliges Leben. Die Erklärung selbst geht bis auf unsere Tage. Luther hat sie fast wörtlich in den kleinen Katechismus übernommen — nur an einer Stelle hat er charakteristisch geändert, wenn er nicht sagt, daß der Name „bei den Menschen", sondern „bei uns" heilig werde — und sie im großen Katechismus erläutert: Es heißt so viel als Gottes Namen auf unsere Weise loben, preisen und ehren, beides mit Worten und Werken. So wird der Satz zu einer Bitte, welche auf die Gestalt und den Gehalt des menschlichen Lebens geht; sie bittet damit um eine Angelegenheit des Menschen. Das ist gewiß ein tiefer Gedanke des Alten und Neuen Testamentes und entspricht der alten Verheißung: „Ich will mich an dir heiligen" (Jes 29,23). Aber ist dieser Gedanke in unserer Bitte ausgesprochen? Der Satz vermeidet sichtlich den Bezug auf Menschen; er spricht vielmehr zunächst von Dingen, die Gott und seinen Namen angehen, er spricht auch im folgenden nicht von dem, was Menschen angeht oder Menschen verlangen, sondern ebenso abgelöst von menschlichen Bezügen von Gottes Reich und Gottes Willen. Ein anderes Motiv verstärkt die Bedenken. Die Erklärung Augustins und Luthers spricht von einer Bitte und darin von einer Aufgabe, welche immer neu sich dem Menschen stellt; sie geht auf die täglich und stündlich zu vollbringende Heiligung des Namens und faßt sie als das pädagogische Ziel, zu dem der Mensch sich mit Gottes Hilfe erziehen will und soll. Indessen, die erste Bitte spricht nicht von einer solchen bleibenden und immer unvollendeten Aufgabe des menschlichen und geschichtlichen Lebens, sondern der Zeitform des Prädikates gemäß von einem einmaligen Ereignis, das früher oder später geschehen möge. Und diese Einmaligkeit wird noch besonders dadurch hervorgehoben, daß auch in den beiden folgenden Bitten und darüber hinaus in dem ganzen Gebet die Prädikate nur in einem Aorist reden. Und dieses einmalige Ereignis ist eine Tat Gottes — sonst würde sie nicht erbeten werden —, mag auch im einzelnen damit noch nicht entschieden sein, ob nicht auch der Beter an dieser Tat Gottes beteiligt ist. Darum ist zunächst jener eschatologische Akt gemeint, durch welchen Gott seinen Namen vor und an und über aller Welt heiligt, der ebenso Anfang wie Ende alles eschatologischen Geschehens ist. Denn die Welt kann nur dann von Gott geheiligt werden, wenn sein Name geheiligt wird — so ist diese Heiligung allen solchen Geschehens Anfang; und der Name kann nur geheiligt werden, wenn die Welt geheiligt ist, — so ist diese Heiligung auch allen Geschehens Ende. Und dieser Akt Gottes entspricht allein der Einmaligkeit des Aoristes; denn alles, was Menschen tun können, trägt nicht den geforderten strengen Charakter der Einmaligkeit und Gültigkeit.

Man wendet vielleicht ein, daß die entsprechende aramäische Verbalform, etwa ein jithkaddasch, nicht den gleichen Zeitcharakter habe, sondern weiteren Spielraum lasse. So richtig das an sich ist, so wäre es doch methodisch falsch, aus einem nur erschlossenen Text gegen einen klar gegebenen Text zu argumentieren; der griechische lehrt zum mindesten, wie in der allerersten Zeit die übersetzende Jüngerschar die Bitte ihres Meisters verstanden hat. Und dieses

Verständnis der Einmaligkeit wird durch das „komme" der zweiten Bitte, welches nicht nur in seiner Form, sondern auch seinem Inhalt nur von einem einmaligen eschatologischen Geschehnis redet, unmißverständlich gesichert. Innerhalb dieses eschatologischen Geschehens der Heiligung, um welches die Bitte geht, hat auch der Gedanke, daß Gottes Name „bei uns" oder „bei den Menschen" heilig gehalten werde, sein gutes Recht. Denn darin ist auch der andere Gedanke enthalten, daß der Einzelne oder das Volk in eschatologischer Zeit umkehre und „den Vater im Himmel preise" (Mt 5,16), und diese Metanoia ist nach aller neutestamentlichen Anschauung ebensosehr eine Tat Gottes wie eine Tat des Menschen. Die Offenbarung Johannis spricht deshalb von dem „ewigen Evangelium", welches lautet (14,7):

Fürchtet Gott und gebet Preis Ihm .....
Und betet an vor Ihm, der da erschaffen hat
Den Himmel und die Erde und das Meer und Wasserquellen.

Fürchten und preisen und anbeten, diese drei Akte beschreiben nur vom Menschen her, was von Gott her ein Heiligen seines Namens heißt. Aber gerade darum ist dieses Heiligen auch nur ein Moment in dem größeren Gange des Geschehens, welches diese Bitte meint, wie jenes Gesicht des Sehers Johannes auch nur ein Gesicht unter anderen Gesichten ist, welche das eschatologische Drama von seinem Anfang an bis zu seinem Ende schildern. Denn auch die Bitte spricht nicht von den Menschen, sondern spricht in einem Passivum, wie es auch in jüdischen Gebeten scheuer Brauch ist, es verhüllt dem Worte nach den Träger der Heiligung und redet dem Sinne nach um so klarer von ihm, und weil Gott es ist, der hier gebeten wird, so meint es denn auch eine Heiligung, welche größer und umfassender ist als alle Heiligung, die Menschen vollbringen können. Und wieder kann die Offenbarung des Johannes wenigstens eine Anschauung von der größeren Art dieser Heiligung vermitteln; denn ihr erstes Gesicht schildert, wie aus dem Munde der vier „Wesen" und unter der Anbetung der vierundzwanzig Ältesten das neue und reine „Heilig, heilig, heilig" erschallt (4,8), und ihr letztes Gesicht spricht von der heiligen Stadt Jerusalem (21,10.22f. 22,3.4):

Um sie ist Gottes Herrlichkeit, ...
Gott der Herr der Allbeherrscher,
Ihr Tempel ist er und das Lamm .....
Gottes Herrlichkeit hat sie erleuchtet ....
Und seine Knechte werden vor ihm dienen
und schauen werden sie sein Angesicht
und sein Name ist auf ihren Stirnen.

Unsere Bitte ist stiller und größer als diese Gesichte; sie spricht nur von der Heiligung des Namens, sie setzt damit wohl die irdische Wirklichkeit einer unheiligen Welt und die eschatologische Möglichkeit einer heiligen Welt voraus, aber sie übersieht auch alles, was Welt heißt, über der einen Größe dieses

Namens. Die Bitte spricht wie von einem ewigen Tun Gottes, in welchem der heilige Gott über alle Welt hinaus seinen heiligen Namen heiligt, und die betonte Einmaligkeit ist das einzige flüchtige Zeichen, daß es sich darin auch um die Heiligung der von Gott geschaffenen und darin vollendeten Welt handelt. So versteht man auch erst das Passivum recht; denn so gewiß es nur das Tun Gottes verhüllt, so gewiß läßt es auch das Geschehen in einer eschatologisch vollendeten Welt verhüllt, es läßt alles in der Unsagbarkeit des ewigen göttlichen Handelns und bittet, indem es allen Blick für das eigene Tun und Wesen der Menschen verliert, um Gottes offenbare Heiligung selbst. Dieses ist das erste und letzte, vor aller Welt und nach aller Welt, der Grund, aus dem, und das Ziel, zu dem auch die einmalige eschatologische Heiligung seines Namens in aller Welt führt.

Solcher Auslegung der Bitte scheint freilich die unbiblische Färbung abstrakten Spekulierens anzuhaften, wie es einer späten Gnosis oder Theologie eigen sein mag, aber nicht der ursprünglichen Verkündung Jesu und nicht der Unmittelbarkeit dieses einzigen Gebetes. Aber mit allem Gesagten ist zunächst nur der biblische Gedanke ausgedrückt, daß Gottes Gedanken so unendlich höher sind als alle Menschengedanken, wie der Himmel höher ist als die Erde, und es ist die Bitte ausgesprochen, daß diese heiligen Gottesgedanken ewige und einmalige Gottestat werden mögen. Aber auch solche Formulierung ist gegenüber der Konkretheit dieser Bitte noch zu abstrakt. Denn es handelt sich hier nicht um einen verborgenen oder unsagbaren Namen, den Gott heiligen möge, sondern um den vertrautesten und erfülltesten, an dem das Leben jedes Einzelnen wie der Bestand der Welt hängt: „Vater unser". So wird mit jener unausdenkbaren Überweltlichkeit die gefühlte Nähe des eigenen Lebens verknüpft: Gottes unnahbare Heiligkeit ist seine väterliche Nähe, und alles, was nur ein Moment in dem großen Geschehen schien, ruht nun — um es mit bekannten Goetheschen Worten zu sagen — im tiefsten Grunde an Gottes ewiger Brust, und Heiligung seines Vaternamens bedeutet auch Heiligung aller, denen er Vater ist. So werden die alten Erklärungen in einem größeren Rahmen von neuem gerechtfertigt: „Wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns heilig werde." Jener Gegensatz aber von Ferne und Nähe, von Heiligkeit und Väterlichkeit sind einer Auflösung weder fähig noch bedürftig; sie sind die Grundlage der neutestamentlichen Verkündung.

5.

Ist die Bitte so recht verstanden, so liegen in ihr manche wichtigen geschichtlichen und sachlichen Folgerungen enthalten. Zunächst ist es nicht mehr merkwürdig, sondern notwendig, daß die Bitte um die Heiligung des Namens der anderen um das Kommen des Reiches voransteht; denn erst Gottes Name begründet Gottes Reich, erst Heiligkeit sein Herrscher- und Königtum. So heißt es auch in dem Jubelgebet Jesu zuerst „Vater", sodann „Herr des Himmels

und der Erden"; und in ähnlicher Weise hat die gesamte Urchristenheit gebetet: „Abba Vater" und darin und dadurch sich zu ihrem „Herrn" bekannt. Aber ein analoger Grundsatz gilt auch schon im Alten Testament: Weil Gott der Heilige Israels ist, deshalb ist er der König Israels. Man kann dieses Verhältnis auch in den jüdischen Institutionen ausgedrückt finden: „Der heilige Gott wohnt in seinem Tempel, der Herr und König herrscht durch das Gesetz."

So ist es gerechtfertigt, daß die Bitte um die Heiligung des Namens der anderen um das Kommen des Reiches voransteht. Nun bildet aber diese zweite Bitte den Inhalt der synoptischen Verkündigung Jesu, also muß auch die Heiligung des Namens Gottes in mindestens gleicher Weise und gleichem Maße den Inhalt seiner Botschaft gebildet haben. Wie jene Botschaft vom Reich eschatologisch ist, d. h. alles bisherige königliche Handeln Gottes an seinem Volk vollendet und darum ein völlig neues und bisher ungesehenes Herrschen ist, so muß auch diese Botschaft von dem heiligen Namen eschatologisch sein, d. h. sie vollendet alle Offenbarungen Gottes, welche er seinem Volk gab, sie verwirklicht den Satz, der über seiner Geschichte steht: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" und verkündet und vollzieht darin eine völlig neue und bisher unerhörte Heiligung des Namens Gottes.

Mancherlei Züge scheinen auch in den synoptischen Evangelien diesen Schluß zu begründen. Das erste Heilungswunder des Markusevangeliums gibt Jesus den Namen „der Heilige Gottes", und wie paradigmatisch diese Benennung ist, lehrt die Tatsache, daß im vierten Evangelium das Petrusbekenntnis lautet: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes" (6,69). Die Erzählung vom Einzug in den jerusalemischen Tempel, deren eschatologische Absicht unverkennbar ist, mündet in den Ruf des jubelnden Volkes: „Gepriesen der da kommt im Namen des Herrn!" Die beiden ersten Evangelien durchzieht, wenn auch vielleicht nur in einer Nebenlinie, der Kampf gegen die Heiligung, welche man von Kultus und Opfer erwartete. Aber im ganzen handelt es sich hier doch um spärliche Andeutungen, denn in der Mitte der synoptischen Botschaft steht eben der Satz: „Das Gottesreich ist nahe herbeigekommen!" Aber um so mehr weiß das vierte Evangelium von der Botschaft der ersten Bitte zu berichten, wie wir schon gesehen haben: „Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun" (17,26). Und diese Worte fassen das gesamte Wirken Jesu während seines Erdenwandelns und über ihn hinaus zusammen, nicht nur an dieser einen Stelle. Man kann auch diese Formulierung nicht „eigentümlich johanneisch" nennen; denn von alttestamentlichen Beispielen abgesehen, so sagen auch die Abendmahlsgebete der Didache (10,2), welche mindestens gleichzeitig, wenn nicht älter als das vierte Evangelium sind: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast in unserem Herzen herbergen lassen." Des Evangelisten besondere Worte lauten eher (1,18): Der eingeborene Sohn vom Vater, der hat ihn uns verkündet. Man wird deshalb diese Botschaft von dem heiligen Namen Gottes, welcher sich in dem Namen

„Abba Vater" konkretisiert, ein ursprüngliches Erbe der evangelischen Tradition nennen dürfen.

So nimmt es auch nicht Wunder, daß das johanneische Evangelium allein jenes kurze Gebetswort Jesu berichtet, das als die johanneische Form unserer ersten Bitte bezeichnet war: „Vater, verherrliche deinen Namen." Es ist in einer Stunde gesprochen, da „seine Seele verwirrt war", und dem anderen gegenüber gestellt: „Vater, rette mich aus dieser Stunde!", welches so viel verständlicher scheint und dennoch abgelehnt wird. Und dem Gebetsruf antwortet „eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn verherrlichen". Was diese Sätze sachlich in sich fassen, wird aus dem Zusammenhang klar; denn sie sind gesprochen, als die Griechen zu Jesus kommen und die Welt der Heiden sich um ihn müht, als die Stunde des Gerichtes über die Welt einbricht und der Fürst dieser Welt herausgeworfen wird, als der irdische Tag des Lebens Jesu zu Ende geht und die irdische Nacht seines Leidens und Todes, welche auch der himmlische Tag seiner Verherrlichung ist, beginnt. Aus solcher Stellung wird vollends deutlich, daß diese Bitte und ihre erhörende Zusage nach johanneischem Verständnis die Mitte jener eschatologischen Offenbarung darstellt, von welcher das Evangelium berichtet, und sie faßt sich in den Worten „Vater und Name und verherrlichen" zusammen, welches, wie wir wissen, ein Synonymon für „heiligen" ist. Die johanneische Anschauung hat also den Inhalt der ersten Bitte zum Inhalt und Ursprung, während die synoptischen Evangelien der zweiten Bitte das Thema ihrer Botschaft entnehmen. Oder mit anderen Worten: Die beiden ersten Bitten des Vater-unsers fassen die Verkündung des vierten wie der drei ersten Evangelien in Keim und Kern zusammen, mögen beide Gruppen auch im einzelnen aus Tradition oder eigener Bildung mancherlei ausgedeutet haben.

Diese klare Übereinstimmung schärft aber auch den Blick für die feinen Unterschiede, welche dennoch zwischen dieser ersten Bitte und dem johanneischen Gebetswort bestehen. Wo von Verherrlichen die Rede ist, da geht der Gedanke auf jene eschatologische Offenbarung voller Glanz und Majestät, in welcher alles Unheilige und Sündige aus Herzen und Gedanken, aus Menschen und Völkern und Ländern getilgt und der Sieg über alle Feinde errungen ist. Aber diese offenbare Herrlichkeit ist gleichsam umgeben von zwei Dunkelheiten: Vor ihr steht auf Erden die dunkle Stunde der Passion und des Todes, hinter ihr steht im Himmel die verborgene Heiligkeit Gottes. Der vierte Evangelist hat wohl alles getan, um auch diese beiden Dunkelheiten aufzuheben; er hat die Stunde des Todesdunkels auch zu der Stunde der lichten Herrlichkeit verwandelt, er hat darüber hinaus den Begriff der Heiligkeit zurückgedrängt — er erscheint nur noch in der Anrede „heiliger Vater" und in der Bitte, die Jünger zu heiligen — und seinen Gehalt in der Fülle der Herrlichkeit gefaßt, welche jetzt sich an dem Vater und dem Sohne offenbart. So ist deutlicher benannt worden, was in der vertrauteren und stilleren Sprache der ersten Bitte noch ungesagt geblieben

ist. Darum erscheint dann hier auch das offene Aktivum „Verherrliche" gegenüber dem verhüllenden Passivum „Geheiligt werde", darum ist es auch nicht mehr eine Bitte der Jünger, sondern zu einer Bitte Jesu, des Sohnes an den Vater, geworden. So ist wohl Weg und Art, aber nicht das Ziel, wohl das Wort, nicht aber die Sache anders geworden; beide Bitten, die johanneische wie die synoptische, handeln von der gleichen eschatologischen Offenbarung.

Darin liegt endlich noch ein letztes Motiv enthalten. Der Gedanke der Heiligung des Namens richtet sich auf eine eschatologische Tat, vor der alle geschichtlichen Unterschiede der Völker und Sprachen verschwinden, in der zugleich die Welt als eine in sich geordnete und „geheiligte" Einheit vorausgesetzt ist. Von hier aus begreift es sich, daß diese erste Bitte gleichsam zu der Bitte um Mission der heidnischen Völker geworden ist. Wie es schon Ps 86(85),9 heißt:

Alle Völker, die du gemacht hast, werden kommen
Und werden anbeten vor deinem Angesicht, Herr,
Und werden deinen Namen verherrlichen,

so dankt der 1. Klemensbrief: „Er hat uns berufen aus der Finsternis zum Licht, aus der Unkenntnis zur Kenntnis der Herrlichkeit seines Namens" (59,2) und mahnt: „Lasset uns gehorchen Seinem heiligen und herrlichen Namen, auf daß wir in Zuversicht auf seinen frommen, majestätischen Namen hoffen" (58,1). Aber so umfassend die Bitte um Heiligung an sich ist, so richtet sie sich ihrem Ursprung und Gehalt nach weit mehr auf das Leben und den geschichtlichen Gang des Gottesvolkes: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!", und bindet sich damit auch an die Urkunde der Offenbarung, welche dieses Gottesvolk hütet. So vollendet aber diese eschatologisch gemeinte Bitte auch die Geschichte und Gemeinschaft des Volkes in der Welt, aber sie beginnt auch, da sie bis vor die Schöpfung der Welt zurück- und bis hinter die Vollendung der Welt vorausgreift, eine eschatologisch neue Gemeinschaft der also betenden und anbetenden, geheiligten und verherrlichten, heiligenden und verherrlichenden Gotteskinder „im Hause meines Vaters". So hat sie eine doppelte Tendenz sowohl zu der Allgemeinheit der ganzen Schöpfung wie zu der Ausschließlichkeit der eschatologisch vollendeten Gemeinschaft, und bewährt so an beidem nur, daß es sich ihr um Heiligung des Namens Gottes handelt, vor dem auch Schöpfung und Vollendung nur Momente seiner Heiligung sind.

Damit ist aber auch deutlich geworden, mit welchem Gewicht die Bitte „Geheiligt werde dein Name" an der ersten Stelle unter den Bitten des Vaterunsers ist. Von hier aus begreift sich auch, weshalb man in ihr immer wieder eine Doxologie hat sehen wollen, wie sie häufig zum Stil der Eingänge alttestamentlicher und jüdischer Gebete gehört. Der Ausdruck „Doxologie" ist nicht unrichtig, wenn man ihn in dem großen Sinne versteht, den gerade die Bibel ihm gegeben hat: Es handelt sich hier um Gottes Doxa, d.h. um den Preis seines Namens, um dessentwillen „du Herr Allbeherrscher das All gegründet

hast" (Did 10,3), und darin um dessen offenbare Herrlichkeit, welche seine aufgedeckte Heiligkeit ist; es handelt sich darin um jenes letzte Motiv, das wie es in und vor dieser vergehenden, so auch in und gleichsam nach jener kommenden und bleibenden Welt, wie in dem bisherigen, so auch in dem kommenden Gottesvolk erklingt und erklingen wird, und es handelt sich darin um eine Bitte, welche beide Welten und beide Gemeinschaften zu einer Einheit verbindet, eben durch den Namen Gottes, der über beiden steht, und durch die Tat der Heiligung, die seinem Namen gilt.

IV. Dein Reich komme!

1.

Der Wortlaut der zweiten Bitte gibt nur zu einigen kleinen Fragen Anlaß. Manche Handschriften lesen das Prädikat in der Imperativform des griechischen Aorist I ἐλθάτω, andere wieder in der des Aorist II ἐλθέτω. Der Wechsel hat nur sprachgeschichtliche Bedeutung; er bezeugt die in der Koine zunehmende Vermischung beider Formen, welche im Neugriechischen zur völligen Beseitigung des Unterschiedes geführt hat. Im kirchlichen Gebrauch begegnet auch die Form: „Zu uns komme dein Reich!", wie sie Matthias Claudius in seiner Erklärung oder Grillparzer in seinem unvollendeten Gedicht über das Vater-unser zugrunde gelegt hat. Sie kann sich nur auf eine Lesart des Codex D (Cantabrigiensis) zu Luk 11,2 berufen. Sie ist gewiß nicht ursprünglich, das zeigen die Parallelen der ersten und dritten Bitte; gerade die Beziehungslosigkeit des „Kommens", wie sie im Matthäustext überall ausgedrückt ist, gehört zu der Eigentümlichkeit dieser ersten drei Bitten. Aber über ihren Ursprung und ihre Art kann erst entschieden werden, wenn die lukanischen Abweichungen zur Sprache kommen. Daß ein gewisses Bedürfnis vorlag, das Ziel dieses Kommens näher zu bestimmen, aus der unmittelbar praktischen Verwendung des Gebetes wie aus manchen neutestamentlichen Parallelworten heraus, das lehren auch die altlateinischen Übersetzungen. Einige Itala-Handschriften übersetzen: veniat regnum tuum, andere, denen die Vulgata folgt: adveniat regnum tuum. Von der Vulgata aus ist dann dieses „Ankommen" in die französische und schwedische Fassung des Vater-unsers übergegangen. Dem griechischen Text entspricht genauer das schlichte „kommen". Aramäisch würde die Bitte etwa lauten: tētē malkhutakh, wie auch die Peschittah und der curetonianische Syrer haben. In beiden syrischen Versionen ist der zweiten Bitte ein „und" vorgesetzt; es ist mehr ein Hinweis auf eine alte Deutung als eine Spur alter Überlieferung: Für diesen Text gehören die erste und zweite Bitte eng zusammen und sondern sich dadurch von der dritten, welche asyndetisch angefügt ist.

Ein äußeres Moment scheidet zunächst die zweite von der ersten Bitte: Der Satz „Geheiligt werde dein Name" stand allein in der evangelischen Überlie-

ferung, war aber in alttestamentlichen Wendungen tief begründet, der andere „Dein Reich komme" scheint in der synoptischen Tradition ganz vertraut, aber das Alte Testament kennt hier keine wörtliche oder sachliche Entsprechung. Indes ist es nötig, den Sachverhalt etwas genauer zu betrachten. Von dem Reiche Gottes sprechen die synoptischen Evangelien an vielen Stellen, und daß es sich dabei um einen Grundbegriff urchristlicher Verkündigung handelt, lehren die über das ganze Neue Testament sich erstreckenden Vorkommnisse des Wortes Basileia. Aber das Wort „kommen" ist bei Matthäus nur hier mit dem Begriff des Reiches Gottes verknüpft. Markus kennt die Verbindung zweimal: 9,1 gibt er das Herrenwort wieder: „bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Macht", — Matthäus schreibt 16,28: „bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich" — und 11,10 hat jener allein beim Einzug Jesu in den Tempel den jubelnden Ruf des Volkes: „Gesegnet das kommende Reich unseres Vaters David". Lukas vereinigt gar dreimal die beiden Worte unserer Bitte (17,20 zweimal und 22,18). Aber es wäre verfehlt, aus diesen kleinen Unterschieden weite Folgerungen zu ziehen. Denn die geringe Zahl der Belege läßt sich leicht vermehren, wenn man die sinnverwandten Verben „nahen" (ἐγγίζειν) und „gelangen" (φθάνειν) hinzunimmt; das erste findet sich Mt 3,2 4,7 = Mk 1,15 Mt 10,17 Lk 10,9.11, das zweite Mt 12,28 = Lk 11,20. Aber auch die Unterschiede machen sich dann bemerkbar; denn von φθάνειν unterscheidet sich ἔρχεσθαι und ἐγγίζειν dadurch, daß diese beiden sowohl in zeitlichem wie in räumlichem Sinne verwandt werden, jenes aber nur in zeitlichem Sinne; ἔρχεσθαι aber weicht darin von den beiden anderen ab, daß diese schon ein „auf dem Wege sein" ausdrücken, während „kommen" noch nichts darüber aussagt. Dort hat das „Kommen" schon begonnen, man ist nahe am Ziel; hier ist nicht nur das Ende des Weges unbestimmt, sondern auch sein Anfang; nur die eine Versicherung ist da, daß der Weg einmal zurückgelegt wird. Außerhalb der drei ersten Evangelien spricht das Neue Testament nirgends von dem „Kommen des Gottesreiches".

Auch im Alten Testament ist davon an keiner Stelle ausdrücklich die Rede, ebensowenig in späteren oder früheren jüdischen Zeugnissen. Die Rabbinen sprechen nicht von dem Kommen, sondern dem „Offenbarwerden" oder auch dem „Auf-sich-nehmen des Königtumes Gottes". Nur wenige Ausdrücke finden sich, welche unserer Bitte etwas näher kommen. Dan 7,22 heißt es: „Wenn die Zeit kommt und die Heiligen das Reich erhalten"; Josephus sagt einmal von dem herodianischen Königtum: „Nicht einmal daß das Königtum gekommen sei, darüber habe er sich einst ähnlich gefreut" (Ant. 17,66). Aber solche Wendungen lehren höchstens den allgemeinen Umkreis des Gedankens kennen, sagen indes wenig von dem besonderen Begriff. Wir müssen die beiden Worte gesondert betrachten.

2.

Es ist oft bezeugte griechische Sitte, im Anfang oder am Ende eines Gebetes den Gott (oder die Göttin) zu bitten, er möge kommen, damit er die

Anliegen des Beters höre. Schon bei Homer betet Odysseus zu Athene (Il. 23,770):

„Höre mich, Göttin, du gütige Helferin, komme doch eilend."

Die Wendung ist später in den homerischen und orphischen Hymnen feste Formel, so daß hernach Platon sagen kann (Nom. IV 712 b): „Laßt uns den Gott anrufen! Vielleicht hört er und kommt mit Gnade und Huld zu uns!" Und wenn sie auch oft nur einleitende Formel ist, um das Gespräch mit dem Gott oder der Göttin zu beginnen, so bleibt der konkrete Sinn doch gegenwärtig. „Ihr Frauen, klaget, daß die Göttin komme!" heißt es in einem Fragment des Euripides (fr. 353 Nauck). Aber dieses „Kommen" gilt nicht nur von den Göttern in persönlichem Sinne, sondern auch in einem weiteren von allem, was sie geben oder an ihnen hängt. Bei Aischylos liest man in einem Chorgebet (Hiket. 804) die formal unserer Bitte genau entsprechenden Worte: *ἐλθέτω μόρος*, in Gebeten der Zauberpapyri, welche zudem voller Anrufungen sind um das Kommen des Gottes, begegnet auch: „Es komme her der Thron des Gottes" (V 32, vgl. 35 Preisendanz). Auch Josephus kennt diese hellenistische Gebetsformel „Komm, Herr des Alls, mein Richter und unbestechlicher Zeuge" (Ant. IV 46, XX 90). Und später heißt es in den Thomasakten nicht nur: „Jesus, es komme deine sieghafte Kraft" (157) oder: „Es komme die Kraft des Segens" (133), sondern auch nach altem griechischem Vorbild: „Komm, heiliger Name Christi, ... komm, Kraft des Höchsten, ... komm, höchstes Geschenk, ... komm, barmherzige Mutter, komm, Gemeinschaft ..., komm, Offenbarerin" usw. (27, auch 50).

So weitverbreitet diese Gebetssprache in außerjüdischen Gebeten ist, so selten ist sie im Alten Testament oder im Judentum verwandt. Der Psalter kennt wohl eine Bitte, wie sie sich bei Aischylos fand: „Es komme der Tod über sie" (55[54],16) oder die andere: „Es komme dein Erbarmen über mich" (119[118],77) oder „Es komme deine Gnade über mich" (119[118],41). Auch die unmittelbare Anrede findet sich: „und komm uns zu retten" (80[79],3) oder die jubelnde Zuversicht: „Er kommt, er kommt, die Erde zu richten" (96(95),13). Aber man ladet durch solch ein „Komm" Gott nicht zum Anhören einer Bitte, man bittet auch nicht um sein Erscheinen in irgendeiner Art von Epiphanie. Dieses „Komm" ist überhaupt keine spezifische Wendung des Gebetes — das ist sie erst in einem völlig neuen Sinne und nur bis zu einem gewissen Grade durch den urchristlichen Gebetsruf geworden: „Maranatha = Komm, Herr Jesu" (Apk 22,20) —, sondern dieses „Kommen" bezeichnet sprachlich das Eintreten einer Handlung oder eines Ereignisses und drückt im Munde des Frommen aus, daß in einem Geschehen Gottes eingreifende Hand spürbar geworden ist. In diesem allgemeinen, aber auch sehr bestimmten Sinne ist es mit den Grundlagen des alt- und neutestamentlichen Denkens tief verbunden.

Im Neuen Testament bezeichnet das Wort „kommen" in übertragenem Sinne zunächst bestimmte Zeitpunkte, an denen etwas geschehen wird: „Tage werden kommen", „die Stunde ist gekommen", „die Fülle der Zeit kam" (Mt 9,15 Mk

14,41 Gal 4,4 u. ö.); das entspricht auch bekanntem alttestamentlichem Sprachgebrauch: „Der Tag des Herrn kommt" (Joel 2,31 [3,4] Jes 63,4 Mal 4,1.5) oder: „Tage werden kommen" (Am 4,2 8,11 9,3 Jes 39,6 Jer 7,32 9,25 16,14 19,6 u. ö.). Man erkennt den Unterschied der Verwendung, wenn man daneben den bekannten homerischen Vers hält (Il. VI 448):

ἔσσεται ἦμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή.

Bei Homer steht der Tag, der „einmal sein wird", in der Folge der Tage; diese ist ein steter und gleicher Fluß, der nach eigenen Gesetzen aus einem unbekannten Ursprung zu einem unbekannten Ziel strömt. Hier „kommen" die Tage ungeregelt wie Freunde besuchen oder Feinde heimsuchen; keine Stetigkeit regelt ihren Fluß, sondern ein Zufall oder ein Wille fügt es so, daß es so geschieht. Wie die Zeit kommt, so kommen mit ihr Ereignisse oder Zustände, seien es Vorgänge in der Natur oder Geschehnisse des menschlichen oder geschichtlichen Lebens; es „kommt" Gutes und Böses (Röm 3,8), der Glaube oder der Abfall (Gal 3,23—25), das Gesetz (Röm 5,20) und die Ärgernisse (Mt 18,7), es kommt das Vollkommene und das Gottesreich (1. Kor 13,10 Lk 22,18). Und auch dies entspricht alttestamentlichem Sprachgebrauch; denn auch im Alten Testament „kommen" Gutes und Böses (Jer 17,6), Hitze und Kälte, Sonnenglut und Hagelschauer, aber es kommt auch „das Wort Gottes" (Jer 17,15), der Tod und das Verderben, die Gnade und das Erbarmen (Ps 55 [54],15 Prov 1,26 Ps 119 [118],41.77), nnd Jes 5,19 heißt es, unserer Bitte formal nnd sachlich nahe verwandt: „Es nahe, es komme der Ratschluß des Heiligen Israels, daß wirs erkennen." Und so fest ist der Begriff des Kommens mit dem der Zeit verknüpft, daß die Septuaginta den fast mythisch klingenden Satz Jes 30,27: „Der Name JHWHs kommt von fern her" in den fast spekulativen umsetzen: „Der Name des Herrn kommt durch viele Zeit." Oft freilich scheint das Wort „kommen" nur ein Wechselwort für „geschehen, sich ereignen" (in welchem Wort ja nach seiner Herkunft von „eräugen, mit den Augen wahrnehmen" ein ähnlicher Gedanke anklingt), aber der Ausdruck greift noch tiefer; denn die Welt selbst heißt bekanntlich „Zeit" (ʿolam = αἰών), und alles, was in ihr sich regt und besteht, alles, auch was sie selbst ist, kurz, alles Sein heißt ein „Kommen in die Zeit oder durch die Zeit". Dieses Kommen ist also nicht wie das griechische Sein ein letzter Begriff, über den hinauszugehen grundsätzlich verwehrt ist, sondern nur der Ausdruck eines Geschehens und Werdens, und dieses selbst hat seinen Ursprung in einem Prinzip, biblisch geredet: in einem Willen, welcher außerhalb der Zeit steht, die die Welt ist, und durch das Mittel dieser Zeit zum Sein führt. Sein ist also Gewirktwerden, Wirklichkeit, und „kommen" ist der verhüllende Ausdruck für ein Wirken Gottes, welches gleichsam von außen her die Welt und alles Wirkliche schafft. Sein ist nur als Da-sein, als Existieren möglich, d.h. in wörtlichem Sinne ein Ex-sistere, ein Ausbrechen aus dem Bereich des göttlichen Seins in das Gefüge der Zeit; und wenn auch „die Zeit kommt", so ist auch sie ein Produkt dieses Wirkens. Von dem Gedanken eines Gewirkt-werdens unterscheidet sich dieses

Kommen also nur dadurch, daß es seinen Standort nicht in jenem wirkenden Willen, sondern in dem gewirkten Dasein nimmt, und es schneidet damit an der Wurzel jegliche substanziale Verbindung zwischen dem Sein in der Welt und dem Sein bei Gott, geschweige denn dem Sein Gottes ab und verknüpft dennoch beides wieder durch den Gedanken des Wirkens und Gewirktwerdens oder durch den Gedanken der Schöpfung. Darum kennt das biblische Denken wohl einen Unterschied, aber keinen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit; denn beide „kommen" aus Gottes Hand, und wie die Welt Zeit ist, so heißt auch Gottes Ewigkeit (wenn auch deutlich erst seit Deuterojesaja) „Zeit" oder auch „Zeit der Zeiten". Gottes Zeit reicht nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit, sondern eben „von Zeit zu Zeit" oder „von Zeiten zu Zeiten". Darum ist die Zeit hier auch nicht ein steter und ununterbrochener Fluß ohne Anfang und Ende, sondern sie steht im „Anfang", gliedert sich in „Zeiten" und geht zu einem Ende, welches der Übergang in die „Zeiten der Zeiten", d.h. in die Ewigkeit ist. Sie gehorcht also auch nicht einem eigenen Gesetz oder dem eigenen Wesen, sondern sie wird immer neu gewirkt, in allem herrscht der Gedanke nicht einer leeren, bloß fließenden, sondern einer erlebten, genauer einer geschichtlich erfüllten Zeit, deren bezeichnender Ausdruck eben dieses „kommen" ist. Noch rabbinische Zeugnisse lehren das, wenn sie den Gedanken der Kontinuität des Seins durch den anderen der Erneuerung ersetzen. „Jeden Morgen schafft Gott die Welt neu", lautet ein bekannter rabbinischer Spruch. In solcher Anschauung ist ferner gegeben, daß der Blick sich in besonderem Sinne auf die Zukunft richtet, auf das „Kommende"; denn wenn alles Wirkliche aus dem Willen Gottes „kommt", so hat es seinen Bestand eben darin, daß es jeden Morgen neu erschaffen wird. Darum was gekommen ist und in solchem Sinne ist, das besteht nur, weil es das Kommende bereitet oder des Kommenden wartet.

Wenn also im Alten wie im Neuen Testament mannigfach von dem „Kommen" göttlicher Dinge und Geschehnisse geredet wird, so ist klar, daß das Wort hier erst seinen vollen und wahren Sinn erhält, von welchem das „Kommen" irdischer Dinge und Geschehnisse erst abgeleitet ist. Denn hier geschieht es in wörtlichem Sinne, daß „das All mit Machtgebärde in die Wirklichkeiten bricht". Und wenn nicht nur die Welt „kommt", sondern Gott selbst in einem ausschließlichen Sinne „der Kommende" ist (Apk 1,4), so bestätigt auch diese Wendung aufs genaueste den großen gedanklichen Zusammenhang: Weil Gott die Fülle alles Kommenden wirkt und die Macht alles Kommenden ist, so ist er als der Wirkende selbst das Ziel und Ende seines Wirkens, und darum ist er auch der „Kommende" schlechthin, darum ist auch die Welt, die ihm in solchem eschatologischen Sinn zugehört als der reine und bleibende Ort und die reine und bleibende Art seines Wirkens eben die kommende Weltzeit (ʿolam hab-ba = ὁ αἰὼν ὁ μέλλων). So deutlich diese Weltzeit der bestehenden gegenüber- und entgegentritt, so steht sie dennoch nicht in einem ausschließlichen Gegensatz zu ihr, da ja auch diese gegenwärtige Weltzeit Gottes Schöpfung ist; an ihr wird vielmehr als einem ausgezeichneten

Beispiele erkenntlich, was dieses „Kommen" bedeutet: Alles Seiende und Geschehende ist, weil es durch Gott geschaffen ist, auch auf Gott hin geschaffen; sein Sein in der Zeit und durch die Zeit ist nichts anderes als der stete Übergang von dem Geschaffen-sein durch Gott zu dem Vollendet-sein durch Gott. Jeder Schritt und jeder Halt bei diesem Übergehen, jedes Bestehen von Tag zu Tag ist, sieht man es von Gott her, ein neu Geschaffen- oder Erneuert-werden, und sieht man es vom Menschen aus, ein neues „Kommen" aus Gottes Willen und Hand. So hat das Sein selbst die gleichsam schlummernde Möglichkeit des Eschatologischen, so alles Eschatologische die wahre Wirklichkeit alles Seins.

Darum erscheint dieses Kommen in einem doppelten Aspekt. Was immer kommt, das ist nur das, was schon und längst war, denn beides ist von Gott gewirkt, und es ist zugleich, weil es noch „kommt", ein völlig neues und andres, von Gott Geschaffenes. Darum ist das Werden und Wechseln die Sprache Gottes zu den Menschen und das Werk Gottes an ihnen. Es gibt keinen unendlichen Fluß des Werdens, der unablässig fortströmte, sondern nur ein Kommen und Werden, das wie die Sonne jeden Morgen neu ist, so lange bis dieses Werden durch Gottes Rat sein wahres Ziel erreicht und damit das Ende alles Kommens. Dann ist die Wirklichkeit gegeben, wie sie Gott angemessen ist: Der heilige Gott in seiner heiligen Welt. Aber bis zu diesem von Gott angelegten, von den Menschen erhofften oder gefürchteten, ersehnten oder verachteten Ende ist auch alles Leben und Bestehen von Mensch und Ding ein Kommen und Vorübergehen, und dieses Vorübergehen führt von dem Gleichen, das schon immer da war, in jeweils verschiedenen Stufen zu dem völlig Neuen und allem Bestehenden Entgegengesetzten. So ist auch der alttestamentliche „Tag des Herrn" ein Tag wie die vergangenen oder gegenwärtigen Tage, und deshalb der völlig andere, welcher alle Tage endet, so ist die kommende Weltzeit eben eine Weltzeit wie die gegenwärtige und zugleich die völlig andere, welche alle Tage endet — und beides ist nur und kommt nur, weil der Gott, der beides erschuf, der gleiche ist: Der da ist und der da war und der da kommt.

3.

Der Begriff des Gottesreiches, um dessen „Kommen" hier gebeten wird, ist so häufig erörtert worden, daß es hier genügen muß, sein Gefüge in Kürze zu überblicken. Er ist aus drei Gedankenkreisen und aus dreifachen Ursprüngen zu einer vielfältigen und vieldeutigen Einheit geworden. Man erkennt diese Dreiheit an den Verben, welche sich mit dem Gottesreich verbinden. Auf einen ersten Kreis weisen Worte wie „zu Tische sitzen (Mt 8,11), essen und trinken (Lk 22,30), eingehen in das Reich (Mt 5,20 7,21 18,3, auch 8f. 19,17.23f., auch 25,21.23), hinausgeworfen werden aus dem Reich" (Mt 8,12); es ist das Bild von einem Gotteshause oder einer Gottesstadt, welches durch das Wort vom Gottesreich heraufgerufen wird. Es gibt „Schlüssel" zu diesem Reich (Mt 16,19), Menschen können es „verschließen" (Mt 23,14); es gibt auch den Gegen-

satz, „das Reich des Satans", das selbst mit einem Hause oder einer Stadt verglichen wird (Mt 12,25ff.); man kann da von einem Hausherrn, dem Beelzebul, und seinen Hausgenossen sprechen (Mt 10,25). So ist denn das Gottesreich zunächst ein Ort oder Raum, und unter solchem Bilde wird auch die Gemeinschaft derer, welche zu diesem Hause gehören, wie der Herr und Gründer dieses Hauses begriffen. In zahlreichen Gleichnissen tritt deshalb der König auf, welcher Gäste zu sich ladet (z. B. Mt 22,1—14) oder mit seinen Knechten rechnet (Mt 18,21—35), der „Hausherr", welcher Arbeiter in seinen Weinberg dingt (Mt 20,1—16), der Vater, der Kinder und Knechte um sich hat (Mt 21,28—31 Lk 15,11—32) und ihnen vor seiner Reise sein Gut anvertraut (Mt 25,14—30). Alle diese Bilder und Gleichnisse haben ihre klaren inneren Grenzen, sie bewegen sich um den Vater und König, dem dieses Haus und Reich gehören, und um die Gemeinschaft der Insassen, welche „Söhne des Reiches" (Mt 8,12) oder „Gäste" oder „Geladene" heißen (z.B. 22,3.8f.). Und dieses eschatologische „Vaterhaus" (Joh 14,2) hat sein deutliches geschichtliches Gegenbild in dem Gotteshaus, das jetzt zu Jerusalem die Wohnstätte Gottes und die unerschütterliche und heilige Mitte der Gemeinschaft aller jüdischen Frommen ist.

Aber an manchen Stellen öffnet sich plötzlich die innere Geschlossenheit dieses Bildes und wird fähig, die unzählbare Fülle aller Völker in sich zu fassen (Mt 8,11f.):

> Viele werden kommen von Morgen und Abend
> Und zu Tische liegen mit Abraham und Isaak und Jakob
> Im Himmelreich,
> Aber die Söhne des Reiches werden ausgestoßen werden
> In die äußerste Finsternis.

In diesen Worten ist ein anderer Gedankenzusammenhang bemerkbar neben dem bisherigen; während die letzten Worte noch an ein erhelltes Haus denken lassen, dessen tröstliches Licht beseligend dem draußen lagernden nächtlichen Dunkel entgegengesetzt ist, setzen die ersten den apokalyptisch großen, alle Grenzen überschreitenden Gedanken der „kommenden Welt" voraus; denn diese „vielen von Morgen und Abend" vertreten ja den Gedanken „dieser Welt", von welcher „die Söhne des Reiches" geschieden sind. Er ist zunächst räumlich und zeitlich bestimmt und knüpft an bekannte Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik an: „Die Frommen sehen jene Welt, die ihnen jetzt nicht sichtbar ist, und werden die Zeit sehen, die jetzt vor ihnen verborgen ist; in den Höhen jener Welt werden sie wohnen" (Bar. 51,8 Vis. V § 6,2 f. Violet); und diese „Welt" ist das „Reich" (Mt 13,24). So „kommt" auch dieses Gottesreich; man wird es „sehen" (Mt 9,1 Joh 3,5), „ererben" (1. Kor 6,9f. 15,50 Gal 5,21, vgl. auch Mt 5,5 19,29 25,34), in ihm „essen und trinken" (Lk 22,30); dort gibt es „viele Wohnungen" (Joh 14,2) und „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich" (Mt 13,43). Es ist, mit späteren urchristlichen Ausdrücken gesagt, „das

neue Jerusalem, die himmlische Stadt", eine Welt „ewigen Lebens und Segens", des Friedens und der Herrlichkeit. In dieser seiner göttlich unbegrenzten Art verbindet sich das Gottesreich mit dem ersten Gedanken von dem Gotteshaus oder der Gottesstadt zu einer Einheit voll tiefer Spannungen und tieferer Versöhnungen. Es ist umfriedet wie ein Vaterhaus und unermeßlich wie die Gotteswelt, es umfaßt die „Söhne des Vaters im Himmel" (Mt 5,45) wie „die Vielen von Morgen und Abend", es ist das Vertraute und dennoch Verborgene, das Bekannte und dennoch unvorstellbar Neue und Andere. Es ist ein Gut, auf das man stößt (Mt 13,44), das man sucht und findet (Mt 13,45), und zugleich eine Macht, die alles durchsäuert (Mt 13,33), ein Samenkorn, das zu einem Baum erwächst (Mt 13,31) „und die Vögel des Himmels kommen und wohnen in seinen Zweigen".

Die beiden Gedanken von Gottes Haus und Gottes Welt, in denen die Unermeßlichkeit der Welt zu der Geborgenheit des Heimathauses sich verengt und dieses zu der Grenzenlosigkeit des Himmels sich erweitert, für welche der Himmel dieses Reiches das Vater- und Gotteshaus zugleich ist, sind wohl in ihrem Gefüge und ihrem Ursprung deutlich zu erkennen, aber sie tragen nur hier und da ihren Namen und sind weit häufiger in dem einigenden Wort Basileia zusammengefaßt; und damit wird ein dritter Gedankenkreis deutlich. Der Ausdruck „Gottes Reich" oder, wie Matthäus zu sagen pflegt, „Himmelreich" ist im Alten Testament fast unbekannt. Nur in einigen Stellen später Psalmen (22[21],29 45[44],7 103[102],19 145[144],11 f., auch 1 Chron 29,11 f.) und des Danielbuches (2,44 4,28 7,28) findet er sich und hat von da aus seinen Weg in die jüdische Apokalyptik genommen (1. Hen 84,2 90,30 92,4 103,1 2. Hen 24,3 Ass. Mos. 10,1 ff. usw.). Aber um so lebendiger und tiefer verwurzelt ist seit alter Zeit der Gedanke: „Der Herr ist König immer und ewig" (Exod 15,18). Dieses Königtum besteht in der Welt, welche er nach seinem Willen lenkt, und in dem Volke, das er sich erwählt hat und führt. Sein königliches Herrschen ist ein Schaffen und Erhalten, ein Lenken und Ordnen, ein Beginnen und Vollenden: Gott sitzt im Regimente. Wie es immer war und ist, so wird es einmal völlig sein, unverworren durch die Feindschaft von Menschen und Völkern, und dieses eschatologische Königtum unterscheidet sich zwar nicht der Art nach, wohl aber in dem Maß und Umfang von allen früheren herrscherlichen Taten. Es ist wie dieses ein Handeln Gottes in der Geschichte vornehmlich seines Volkes und damit auch aller anderen Völker; und dennoch ist es darin das Königtum über sein eigenes Volk, das er sich seit Alters erworben hat und noch leitet und einst zu seinem Ziele führen wird. Mit aller Deutlichkeit ist dieser Gedanke wenigstens zu der Zeit der späteren Propheten in dem Gedanken von dem Bunde ausgesprochen, welchen Gott mit den Vätern des Volkes schloß und der sein ganzes Leben bestimmt. Es ist ein Bund der Vergangenheit und Gegenwart und darum auch der eschatologischen Zukunft; ist er in dem Hier und Jetzt dieser Weltzeit von tiefen Spannungen erfüllt, so daß das Volk sich immer wieder dem königlichen

Willen Gottes versagt oder ihm widerspricht, so wird der eschatologische Bund die nie mehr gestörte Einheit zwischen Gott und Volk in Herz und Leben begründen und bestärken. Alsdann ist auch Gottes Königtum ewiglich begründet. Von solchem Königtum läßt sich nicht sagen, wie es Jesusworte tun, daß man darein einziehe; auch findet sich außerhalb der urchristlichen Evangelien nirgends ein Beleg, daß man sein „Kommen" erwartet, vielmehr bleibt bis in die rabbinische Zeit die alte Hoffnung gewahrt: Weil „Gottes Königtum feststeht" (Targ. Onk. Exod. 15,18), deshalb „wird es offenbar" (Targ. Onk. Jes. 24,23). In rabbinischen Zeugnissen findet sich nur ein neuer Zug hinzu; man liest oft die Wendung „das Joch des Himmelskönigtums auf sich nehmen" (Stellen bei Billerbeck I 173ff. passim). Aber in ihr lebt auch nur auf rabbinische Weise der alttestamentliche Gedanke fort: „Das Joch" hat Gott seinem Volk auferlegt, weil er der König war und ist und sein wird, und der Einzelne wie das Volk nehmen es auf sich, um darin ihm als ihrem König und Herrn zu huldigen und zu gehorchen. Es ist kein neues und unbekanntes Joch, sondern das alte Gesetz, welches dem Volk Gottes bleibendes Königtum sichert.

Dieser Gedanke des Königtums ist durch eine tiefe Kluft von den beiden ersten „Reichs"-gedanken geschieden: Dort im Judentum eine königliche Funktion Gottes, hier in den Evangelien eine räumlich und zeitlich bestimmte Größe, welche der eine Gott und Vater begründet und gibt; dort vollzieht sich Gottes Königtum in der eschatologischen Zukunft, weil es sich, wenn auch unter den Schleiern der Geschichte verhüllt, in aller Vergangenheit und Gegenwart vollzieht, hier geschieht, hier „kommt" in einem nahen „Morgen" ein Reich, das bisher nicht vorhanden war; dort ist es das königlich Vertraute, hier das väterlich und königlich Fremde und Unbekannte. Dennoch ist in dem Begriff der Basileia der Gedanke vom Königtume Gottes mit dem vom Gotteshaus und Gottes Welt zu einer gleichsam gegensätzlichen Einheit verschmolzen worden. Diese allein in den Evangelien bezeugte Verbindung hat dem Gedanken der „kommenden Welt" den Charakter der apokalyptischen Phantastik und der mythischen Unbestimmtheit genommen und ihm die nahe Wirklichkeit eines geschichtlichen Ereignisses gegeben; sie hat das Königtum Gottes von seinem bisherigen geschichtlichen Träger gelöst und es zu der „kommenden Welt" Gottes geweitet, zu der „viele kommen von Morgen und Abend"; sie hat das „Haus Gottes" der engen kultischen Besonderung entrissen und „Reich" und Welt in die Innigkeit und Heimlichkeit eines Vaterhauses gebannt, in der „viele Wohnungen sind", oder in die Freudigkeit eines hausväterlichen Gastmahles, da Kinder und Kranke, Bettler und Bedürftige, Heiden und Zöllner und Sünder zu Tische liegen. Wie jene kommende Welt, so ist auch dieses Reich ein Gut, welches dem Einzelnen Leben und Gerechtigkeit schenkt (Mt 7,14 6,33), und wie jenes alttestamentliche Königtum ist es der Bereich, in welchem sich die Gemeinschaft der Erwählten verwirklicht, oder das Heim, in dem die Kinder um ihren Vater sind. Wie jene Welt ist das „Reich" eine räumlich und zeitlich bestimmte Größe,

in der alles Lebende und Bestehende sich vollendet; wie das Gotteshaus ist es eine Stätte, da Gottes Name wohnt und geheiligt wird, da die zu ihm beten, die sich seine Kinder nennen dürfen, ist es Gottes gegenwärtige Wirklichkeit; und wie jenes Königtum ist es endlich eine bleibende, geschichtliche und eschatologische Funktion, ist es Gottes künftige Wirksamkeit. Darin also liegt die Bedeutung dieser Einheit, daß Gottes apokalyptisch einmalige und ewige Wirklichkeit und Gottes geschichtlich einmalige Wirksamkeit als ein hier und jetzt und künftig sich vollziehendes Ereignis gefaßt worden ist. Den Weg zu solcher unerschöpflichen und fast gegensätzlichen Einheit zeigt der Gedanke des Kommens, denn so deutlich mit ihm der Gegensatz dieser und jener Welt verknüpft ist, so deutlich faßt es auch dies Gegeneinander als ein Nacheinander „von Weltzeit zu Weltzeit".

4.

Von der ersten zur zweiten Bitte führt ein gerader Weg. Denn „Gottes Namen heiligen" heißt auch, Ihn als den alleinigen Herrn der Schöpfung erkennen und preisen; wo sein Name also gepriesen wird, da ist sein Reich. Auch jüdische Gebete kennen deshalb den gleichen Übergang; in dem Qaddisch heißt es: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen hat", darauf folgt: „Und sein Reich regiere in euren Tagen und zu euren Lebzeiten". Ähnlich hat schon die Offenbarung Johannis an den Anfang ihrer apokalyptischen Gesichte die Heiligung Gottes gestellt (4,8):

Heilig, heilig, heilig
Der Herre Gott, der Allbeherrscher,
Der ist und war und kommt.

Und ihr folgt in dem nächsten Gesicht die Inthronisation des Königs mit dem Lobpreis (5,9):

„Würdig bist du,
Das Buch zu nehmen und zu öffnen seine Siegel,
Weil du geschlachtet wurdest
Und hast für Gott mit deinem Blut erkauft
Aus jedem Stamm und Sprach' und Volk und Nation;
Du schufst sie unserm Gott zu einem Königtum und Priestern,
Und Könige sind sie auf Erden."

So ist denn auch oft gesagt worden, daß die zweite Bitte wiederhole, was die erste enthalte, oder die erste vorbereite, was die zweite ausspreche. Indessen wird man bei einem so wortkargen Gebet fragen müssen, ob nicht die Bitte dennoch von einem besonderen Gehalt rede, obwohl — oder auch: weil — sie der vorangehenden formal gleich und sachlich eng verwandt ist.

Seit den ersten Erklärungen des Vater-unsers stehen sich zwei Deutungen dieser Bitte gegenüber. Die eine denkt an ein allmähliches Kommen des Reiches

und ein immer weiteres und tieferes Eindringen in die Herzen der Menschen gleich dem großen alttestamentlichen Gleichnis vom Worte Gottes, dem Regen und dem Schnee, „der vom Himmel niedersinkt und kehrt dorthin nicht zurück, er habe denn die Erde durchfeuchtet, sie sprossen lassen, dem Säenden Samen gegeben, dem Essenden Brot" (Jes 55,10). Oder auch mit dem neutestamentlichen Gleichnis: In langsamem Wachsen, dem Senfkorn gleich, das zu dem alles überschattenden Baume emporwächst, entwickelt sich das Reich in den Menschen, den Völkern, der ganzen Welt. So deutlich dieses Wachsen dem Willen Gottes folgt und durch ihn gewirkt wird, so deutlich sind auch Menschen seine Mitarbeiter, oder mit anderen Worten: Hinter dieser Bitte steht die Tatsache oder die Aufgabe der inneren und äußeren Mission: Menschen tragen das Gottesreich zu Menschen und Völkern, Menschen verkünden als Gottes Botschaft, daß sie ihr Leben nach seinem heiligen sittlichen Willen in Gedanke und Tat, in der Führung des eigenen und in der Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens richten, um darinnen von neuem begründet zu werden. So wird der Gedanke des Gottesreiches zu der Ordnung des sittlichen oder sozialen oder religiösen Lebens, wie sie das Evangelium Jesu fordert. Gott wirkt sie unter den Menschen, und Menschen sind durch ein immer wiederholtes Ora et labora seine Handlanger, bis sie am Ende der Geschichte und der Welt durch Gottes Tat in reiner Wirklichkeit sich vollende. Die Ansätze zu solcher Deutung liegen schon bei Origenes; viele Kommentatoren der griechischen Kirche haben sie entfaltet, durch Zwingli und Calvin ist sie vollends heimisch geworden.

Die andere Erklärung denkt an das vollendete Gottesreich am Ende der Zeit und Geschichte, an das regnum gloriae. Noch ist es auf Erden nicht erschienen, aber einmal wird es „kommen", und das bedeutet nun, daß es sich in vieler Herrlichkeit offenbare, allem Streit und Unrecht, allen bösen und gottwidrigen Mächten ein Ende bereite und in Frieden und Heiligkeit ewiglich bestehe. So hat Tertullian die Bitte verstanden, und in seinem Gefolge stehen viele Väter der lateinischen Kirche, auch Bengel hat sie in neuerer Zeit wiederholt. Dabei ist kaum zu verkennen, daß diese Deutung mit der altlateinischen Übersetzung innerlich zusammenhängt: adveniat regnum tuum, welche von dem einfacheren „Dein Reich komme" des griechischen Textes sich charakteristisch abhebt. Indessen schließt diese Erklärung sachlich die erste in keiner Weise aus, denn auch jene spricht von einem solchen eschatologischen Kommen, wie auf der anderen Seite diese das Kommen des Reiches auch schon in dem regnum gratiae, wie sie es nennt, feststellt und davon freilich nicht in der zweiten, sondern in der dritten Bitte geredet findet. So haben denn auch von Chrysostomos bis auf Luther und Calvin die Erklärer beides in diesem Satze ausgedrückt gefunden: „Gottes Reich kommt einmal hie zeitlich durch Gottes Wort und den Glauben, zum andern dort ewig durch die Offenbarung", wie es Luther formuliert hat.

Nun ist dies eine sogleich klar, daß die zweite Bitte nicht von einem zweifachen Kommen des Reiches redet. Der Aorist des Verbums verwehrt es deutlich

und gestattet nur den Gedanken der Einmaligkeit; ebenso sträubt sich auch das Subjekt dagegen, nach altlateinischer Weise in ein regnum gratiae und ein regnum gloriae zerlegt zu werden oder auch nach neuerer Weise in eine Epoche des allmählichen Fortschreitens und Ausbreitens umgedeutet zu werden, welche zu der anderen der Vollendung hinüberführen soll. Vielmehr ist das der erste und nächste Sinn unseres Satzes, daß das Kommen dieses Reiches einmalig ist und deshalb ein endgültiges und endzeitliches, daß auch dieses Reich eben das Reich Gottes, und das heißt wiederum: sein endgültiges und endzeitliches Reich ist; und darauf allein geht die Bitte, daß die eschatologische Art dieses Reiches es nicht mehr dem apokalyptischen Traum und der dunklen Hoffnung überantworte und die eschatologische Art seines Kommens es nicht mehr in einer vorläufigen, unvollkommenen Wirklichkeit belasse, sondern beides zu einer von Gott geschaffenen Einheit werde. Dennoch liegt gerade hier die Schwierigkeit des Verständnisses; denn hat man nicht ein inneres Recht, zu fragen, was dieses Kommen bedeute, wenn es nicht „zu uns" kommen soll? Muß man also nicht dieses „zu uns" ergänzen, wie es gelegentlich auch in Handschriften geschehen und wie es in jüdischen Gebeten klar und einhellig ausgesprochen ist: „Sein Reich regiere in euren Tagen und zu euren Lebzeiten"? Und liegt nicht ein weiteres Recht zu solcher Ergänzung darin, daß der Meister hier seine Jünger und Anhänger anweist, also zu beten?

So nahe es liegt, also zu fragen, und so begründet es zu sein scheint, zu beten: „Zu uns komme dein Reich", so wichtig ist es dennoch, daß die Bitte kein solches dem Beter verheißenes Ziel angibt, wie es auch die erste Bitte nicht tut. Man kann es auch deshalb nicht einfach ergänzen, weil erst von der vierten Bitte ab mit sichtlicher Betonung diese Beziehung auf „unser" Leben und Herz einsetzt; in den drei ersten Bitten herrscht rein und klar der Bezug auf das, was Gottes ist und was Gott tut. Wohl finden sich sonst in den Evangelien solche Beziehungen hie und da berührt, aber sie lehren auch, daß es unmöglich ist, sie hier wie selbstverständlich zu ergänzen. „Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Lk 17,20); dies Wort ist nicht zu Anhängern Jesu, sondern zu Pharisäern gesagt. „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (Lk 11,20); dieser Satz wendet sich scharf gegen den Vorwurf, Jesus treibe Dämonen durch den Beelzebul aus. Welches aber die einzige positive Beziehung des kommenden Reiches zu den Menschen ist, lehrt unmißverständlich Jesu Ruf: „Tut Buße; denn das Himmelreich ist genaht." Ein „Büßer" aber um des genahten Reiches willen ist noch nicht ein Beter um das Kommen des Reiches. Sonst aber kommt das Reich nicht zu Menschen, sondern bestimmte Menschen werden hineinkommen, wenn es gekommen ist, die Kranken und die Armen, die Verfolgten und Bedrückten. Also hat das Kommen des Reiches in sich selbst seinen Sinn und sein Ziel; es ist gleichsam die unerwartete und unvorstellbare Gnade Gottes, daß Menschen, die er ruft — und es sind die, „so in dem Lande und Schatten des Todes sitzen"

(Mt 4,16 = Jes 8,23f.) — auch in sein Reich eingehen dürfen. Wie am Morgen die Sonne aufgeht nach Gottes Willen und zugleich Guten und Bösen Licht und Leben gibt, so „kommt" an dem eschatologischen Morgen auch Gottes Reich, unbekümmert um menschliches Bitten und Sehnen, Fürchten und Hoffen, ein zweites „Und es ward Licht". Wenn dennoch Menschen um dies Kommen bitten sollen, so geschieht es nicht nur deswegen, weil in solcher göttlichen Gegenständlichkeit des „Kommens" den Betern der größte Beweis der Liebe des Vaters erschlossen ist, welcher dieses Reich kommen heißt, sondern auch deswegen, weil sie durch ihr Beten sich zu denen rechnen dürfen, welche in dies Reich eingehen dürfen, weil sie die Kinder ihres Vaters im Himmel sind, oder auch weil sie die „Könige auf Erden" sein werden, wie es die Offenbarung des Johannes formuliert (5,10 20,6 22,5). Sie bitten, wie die Engel bitten, welche in Gottes Rat sitzen, sie erflehen, was allein Gottes Rat und Tat ist, sie sorgen sich um Schöpfung und Vollendung der Welt, und aus solcher Sorge nicht um das eigene Geschick, sondern um die eschatologischen Dinge zwischen Himmel und Erde steigt ihre Bitte auf: „Dein Reich komme!"

Denn dieses Reich ist zunächst „die kommende Weltzeit" und sein Tag entspricht dem Tage, der zuerst „diese Weltzeit" verliehen. Alle die Gegensätze und alle die Übereinstimmungen, welche zwischen dieser und der kommenden Welt bestehen, bestimmen deshalb auch den Gehalt dieser Bitte. Diese kommende Welt ist die Welt Gottes, die gegenwärtige die Welt der Dämonen und des Teufels; jene ist die heilige und gerechte, diese die sündige nnd schuldige, jene die des Lebens und der Herrlichkeit — weshalb schon die synoptischen Evangelien von dem „Ererben des ewigen Lebens" (Mt 19,29 par.) statt „des Reiches" oder von dem „Eingehen zum Leben" statt „in das Reich" (Mt 7,13f.) sprechen — diese die des Todes und Verderbens. So bitten also die Beter in dieser Bitte darum, daß die Mächte dieser Welt, nenne man sie Sünde, Tod und Teufel nach bekannten paulinischen Worten oder „Schulden, Versuchung und den Bösen" nach den drei letzten Bitten, überwunden werden durch die Mächte der kommenden Welt: Gerechtigkeit, Leben, Gott. Darum also fehlt der Bezug auf die Menschen, weil das Kommen des Reiches zunächst den Gewalten gilt, von denen ihr Leben und Handeln gebunden ist.

Dieses Reich ist sodann das kommende Gotteshaus oder die kommende Gottesstadt und steht damit dem gegenwärtigen und geschichtlichen Gotteshaus gegenüber. Was diese gegensätzliche Beziehung in sich faßt, läßt sich etwa mit dem alten prophetischen Satz sagen, den das Matthäusevangelium zweimal Jesus in den Mund legt (Mt 9,13 12,7): „Erbarmen will ich und nicht Opfer!" Und was er enthält, ist vielfältig dargelegt: Nicht Heiligkeit des Dienstes, sondern Reinheit des Herzens (Mt 5,8) und der Tat (Mt 15,11.19f.), nicht Absonderung, sondern Liebe (Mk 12,29ff.), nicht opfern, sondern beten und anbeten, nicht Tempelfeste, sondern Mahlfeier im „Reiche meines Vaters" (Mt 26,29); und dies alles nicht als Gabe und Aufgabe in einem irdischen Leben, sondern

als die einzige Wirklichkeit, durch welche sich der Vater mit seinen Kindern in seinem Hause verbindet.

Dieses Reich ist endlich die Vollendung des Gottesvolkes, welches bisher das Königtum Gottes als Gabe und Aufgabe in seiner Geschichte und in seinem Leben getragen hat. Auch hier sind Gegensatz und Übereinstimmung deutlich. Nicht ein politisches und nationales Königtum und Volk, sondern eine Gemeinde, welche unter Gottes Hut und Huld in Liebe und Anbetung, in Gerechtigkeit und Reinheit ihr Leben führt. Hier ist die Verbindung gegeben, welche von der himmlischen Größe der Gotteswelt und des Gotteshauses zu der geschichtlichen Wirklichkeit der Menschen hinüberleitet, die um das Kommen des Reiches bitten und in solchem Bitten sich als die geladenen Gäste wissen dürfen. Aber auch diese menschliche Wirklichkeit klingt als von Gott erbetene Möglichkeit in dieser Bitte nur leise an; der Beter weiß, daß alles, was dieses Reich für Menschen bedeutet, dem Willen und Handeln Gottes vorbehalten bleibt.

So verharrt diese Bitte noch in einer eigentümlichen Schwebe: Sie spricht von einer Ordnung, welche durch Gottes eschatologisches Handeln kommen soll. Und diese Ordnung ist eine Offenbarung Gottes, wie es die Heiligung seines Namens war. Sie besteht aus eigener Macht und in eigener Größe, Ordnungen der Welt haben daran keinen Anteil, aber sie vollendet zugleich, was an Kräften und Gütern einer göttlichen Ordnung in „dieser Welt" und in diesem Volke getragen wird. Um jenes ersten Momentes willen ist dieses „Reich" eine substanziale und räumlich bestimmte Größe, welche Gott zu seiner Zeit offenbaren wird — und es ist nun klar, daß diese von alttestamentlichen Vorstellungen abweichende, räumlich-substanziale Art nur ihre Endgültigkeit und Endzeitlichkeit ausmacht —, um des zweiten willen ist sie die Tat einer eschatologischen Offenbarung, durch welche Gott sein von Anbeginn bestehendes Königtum in seinem Volke vollendet. Aber indem beides in dem einen Worte Basileia und in der einen Bitte zusammengefaßt wird, ist der Raum für eine völlig neue Ordnung gewonnen, bei der es Gottes überwältigender Gnade anheimgegeben ist, Menschen und Dinge zu vollenden, wie er will, oder ein unvorstellbar Neues und dennoch Uraltes eschatologisch zu schaffen. Und in solcher reinen, Gott überlassenen Art ist auch die Freiheit und das Vertrauen begründet, aus welchem Kinder zu ihrem Vater bitten dürfen: „Dein Reich komme!" Schienen sie bisher wie aus dem Rate Gottes heraus zu beten, so sind sie jetzt diejenigen, welche unter andere Herrscher — Menschen oder Dämonen — getan und ihnen verhaftet sind. Und erst in diesem doppelten Aspekt, der gleichsam verschwiegen auf die gottgesetzte Tatsache einer Gemeinde Gottes hinweist, ist das Bild derer bestimmt, die also beten, durch ihn aber tritt auch der eschatologische Charakter dieses Reiches in jenes reiche und reine Licht, das von aller apokalyptischen Dunkelheit und aller geschichtlichen Verworrenheit nicht mehr getrübt ist.

Indessen scheint eine Bitte, welche so ausschließlich auf das Kommen des Reiches sich richtet, einem schweren Bedenken sich auszusetzen: Sollte sie nichts

davon wissen, daß dieses Reich schon „genaht", eben in der Wirksamkeit und Verkündung Jesu genaht ist? Hier scheint die alte Erklärung, welche in verschiedener Weise ein zwiefaches Kommen lehrt, ein nicht leicht zu widerlegendes Recht zu gewinnen. Von dem Gekommen- und Da-sein des Gottesreiches reden ja manche viel erörterte Worte. In der Austreibung der Dämonen „ist es zu euch gekommen" (Mt 12,28), „siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch." Und viele Gleichnisse Jesu vom Gottesreich werden unverständlich, wenn man versuchen würde, den Gedanken dieser Nähe und Gegenwärtigkeit des Reiches zu verbannen. Aber beides widerspricht sich nicht, sondern gerade diese Sätze von der greifbaren Nähe des Gottesreiches machen es deutlich, daß das Kommen dieses Reiches dennoch ganz in Gottes Rat und Tat liegt. Jesu Worte können es verkünden, Jesu Zeichen mögen es vielfältig vorbereiten, sie mögen selbst sein Dasein bezeugen, — das Reich bleibt dennoch das vom Himmel her kommende; denn es ist das eschatologisch vollendete Reich, so daß immer gebetet werden kann und muß: „Dein Reich komme!" Das genannte Bedenken richtet sich also nicht gegen die eschatologische Art dieses Reiches, noch hebt diese Art seine Nähe und Gegenwärtigkeit auf, sondern es bezeugt und bestimmt nur klarer die Stellung derer, welche dieses Kommen erbitten. Sie stehen in dem gleichsam vorausgeworfenen Licht dieses Reiches, da sie um Dinge bitten können, welche rein in Gottes eschatologischem Rat ruhen, und stehen zugleich als Bittende in dem Dunkel dieser Welt, in diesem Volke und Lande, ihren Mächten und Nöten hingegeben. Um es mit johanneischen Worten zu sagen, welche die Doppelheit dieser Situation genau bezeichnen: Sie sind noch in der Welt, aber sie sind nicht mehr aus der Welt. Was sie zusammenbindet, ist eben die Tatsache, daß sie also beten können, und hinter ihr steht die nirgends ausgesprochene und doch überall heimlich vorausgesetzte andere Tatsache, daß sie die Jünger sind. Sie sind nicht ein regnum gratiae, geschweige denn ein regnum gloriae, sondern die Gemeinschaft der Beter, welche aus ihrer Gnade und Not um die Herrlichkeit des Reiches Gottes bitten.

Darin liegen alsdann noch einige weitere Folgerungen. Einmal lehnt die Bitte schweigend den Gedanken ab, als könne das Reich Gottes je von Menschen oder auch von diesen Betern gebaut werden. Niemand kann es errichten, denn Gott allein; ein jeglicher Mensch kann höchstens sich bereiten, „in dieses Reich einzugehen", wenn Gott ihn in sein Reich ruft. Niemand also wird hier, wie Origenes nach einem bekannten Pauluswort (1. Kor 3,9 u. ö.) meinte, ein „Mitarbeiter" Gottes. Auch was Jesus an gegenwärtiger Macht der Worte und Werke vollbringen mag, ist von dieser Bitte aus nur ein Anlaß, um das Kommen dieses Reiches inbrünstig zu bitten. Und darin liegt noch ein zweites: Wie sicher auch Jesu Wirken das Reich Gottes vorbereiten und als ein gegenwärtiges, im Hier und Jetzt sich vollziehendes und wachsendes bezeugen mag, über dem allen steht der verborgene Wille Gottes, welcher sein Reich kommen heißt. Auch alle Zeichen seiner Gegenwart sind niemals in dem Sinne untrügliche

Bürgen seines Kommens, daß sie Gottes Willen binden und das Gebet um dieses Kommen unnötig machen. Gott allein ist der Bürge, weil er der Vater dieser Betenden ist, und alle Zeichen und Worte verstärken deshalb nur die eine Bitte: „Dein Reich komme!", je näher dieses Reich zu kommen, ja „vor der Tür" (Mt 24,32 f. par.) zu stehen scheint. Man begreift von hier aus, weshalb diese Bitte nicht von dem „Genaht-sein" oder dem „Unter-euch-sein" spricht, sondern schlicht von dem Kommen. Gerade die Farblosigkeit dieses Wortes verhüllt die Tiefe der Hingabe, mit welcher die Beter das Reich erharren, und die Größe und Gnade des göttlichen Willens, der es kommen heißt. Mit dieser schlechthinnigen Ergebung in Gottes Rat und Tat, welcher allein Tag und Stunde bestimmt, ist endlich ein Letztes gegeben: Die jüdische Hoffnung hat wohl manche Bilder gemalt, wie in diesem künftigen Reich alles Heil und alle Seligkeit gegeben sei, wie darin das Volk der Gerechten sich sammeln und alle alten Verheißungen sich erfüllen werden. Von alledem wird in dieser Bitte nichts laut; sie beruft sich auf keine Verheißung, auch nicht in einer leisen Anspielung, sie beschwört keine Erinnerung der Vergangenheit und keine Hoffnung der Zukunft, sondern ist allein dem Kommenden hingegeben, welches kommen wird, wie an jedem Morgen die Sonne über Gerechte und Ungerechte kommt, und das gerade darin so unfaßbar ist wie Gottes eschatologische Welt und Haus und Reich.

5.

So hat sich für die zweite Bitte ein besonderer Gehalt klar herausgestellt, aber gerade er läßt von neuem nach dem Verhältnis zu der ersten Bitte fragen. Bengel bemerkt in seiner knappen und tiefen Art: Sanctificatio nominis divini ex Vetere Testamento quasi derivatur in Novum, continuanda et augenda apud nos; sed adventus regni Dei est Novi Testamenti quodammodo proprius (Gnomon zu Mt 6,10). Wenn das eschatologische Kommen des Gottesreiches „dem Neuen Testament eigentümlich" ist, so gilt das doch nicht minder von der eschatologischen Heiligung des Gottesnamens, wenn der Gedanke auch im Alten Testament mannigfach vorbereitet und ausgesprochen ist. Vielfältige andere Versuche sind gemacht worden, den Inhalt beider Bitten voneinander zu unterscheiden, etwa: Die erste bezeichne den Anfang des göttlichen Werkes „bei uns", der Heilighaltung Gottes bedeute, die zweite nenne das Mittel, die dritte alsdann rede von dem Ziele, der völligen Einheit von Himmel und Erde, von Schöpfer und Schöpfung; die alte Glossa ordinaria bezieht die erste auf den humilis adventus regni, die zweite auf den adventus regni gloriae, die dritte auf die perfectio nostrae beatitudinis. Da alle solche Unterscheidungen sich mehr oder minder auf „uns" Menschen, sei es dogmatisierend oder psychologisierend, beziehen, alle drei Bitten aber von solchen Bezügen schweigen, so treffen sie kaum das Richtige.

Indessen ist die Verschiedenheit der Bitten, hält man sich eng und streng an ihren Wortlaut, nicht schwer zu erkennen. Die erste hebt bei der Heiligung

des Gottesnamens an, welcher heute und morgen derselbe ist, wie er gestern war, und von Weltzeit zu Weltzeit derselbe bleibt. Die zweite spricht von dem Kommen der einen Weltzeit, welche die „Zeit" Gottes ist; und wenn dieses Kommen am Ende der Zeit der Schöpfung Gottes am Anfang der Zeit entspricht, so wird der Unterschied noch deutlicher: Das „Heilig ist der Vater" klingt über alle Zeiten, ehe diese Welt geschaffen und nachdem sie vollendet ist, und das heißt nachdem das Reich gekommen ist. In der Schöpfung brach Gottes Heiligkeit in die Wirklichkeiten dieser Welt, mit dem Kommen des Reiches wird diese Welt gleichsam zu der Heiligkeit Gottes zurückgeführt. Wie in das „Heilig" der ersten Bitte auch der Gedanke einer Welt einbezogen war, so spricht diese zweite Bitte nun ausdrücklich von dem „Kommen" dieser Welt und dieses Reiches. Jene nennt den Vater nach seinem innersten Wesen und mit seinem höchsten Namen, diese nennt den Raum und die Ordnung, welche beide zu ihm gehören, wie ein Vaterhaus zum Vater, wie der Ort der Heiligung zu der Tat der Heiligung. Um es mit Worten der griechischen Bibel zu sagen: Die erste Bitte fleht zu dem, welcher im tiefsten und heiligsten Sinne Gott heißt, die zweite zu dem, welcher der Herr ist und als solcher die Welt regiert und sein Reich kommen heißt. Und in dieser Doppelheit erfüllen beide Bitten zugleich eine Gebetsregel, welche freilich erst in späteren Formulierungen ausgesprochen ist: Ein Segensspruch, in dem sich nicht die Gottesherrschaft findet, ist kein Segensspruch (Berakh. 40b bei Billerbeck I 419, dort mehr). Aber über solcher Doppelheit der nur angedeuteten Namen von Gott und Herr steht hier der eine, welcher allein ausgesprochen ist: „Vater". In ihm sind die Momente der Heiligkeit und des königlichen Herrentums aufgehoben. Damit enthüllt sich noch einmal die grundlegende Bedeutung der Anrede: Der eine Name Vater enthält die beiden anderen Gott und Herr gleichsam in sich, und die väterliche Liebe, welche die Beter wie Kinder zu ihrem Vater zieht, entfaltet sich in Heiligkeit und Herrlichkeit, vor welcher sie sich kniend beugen und anbeten.

IV. Dein Wille geschehe!

1.

Der Text der dritten Bitte, welche Matthäus allein überliefert hat, ist in einigen Kleinigkeiten nicht ganz sicher. Der Kodex D sowie einige altlateinische Handschriften lassen das „wie" aus; so wird der Text vereinfacht und ein sachlich nicht ganz leichter Knoten beseitigt. Mit Recht hat deshalb die Vulgata ein sicut wiederhergestellt. Die Setzung des Artikels schwankt sowohl vor οὐρανῷ wie vor γῆς; das erklärt sich wohl aus dem Versuch, die Formel an den Sprachgebrauch des Alten Testamentes anzugleichen, aus dem sie stammt.

Auch der Wortlaut verdient einige kurze Bemerkungen. Wenngleich das Verbum γίνεσθαι und auch der Aorist ἐγενόμην im Neuen Testament überaus häufig sind, so ist doch der passive Aorist ἐγενήθην in den Evangelien ziemlich

selten. Die drei ersten haben ihn gemeinsam nur in dem der Septuaginta entnommenen Zitat aus Ps 117(118),22: *οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* (Mt 21,42 = Mk 12,10 = Lk 20,18), sonst kennen ihn weder Markus noch Lukas. Auch im vierten Evangelium findet er sich nicht, wohl aber bei Matthäus siebenmal, davon fünfmal in der Imperativform *γενηθήτω*, so daß es sich um eine matthäische, vielleicht biblisch begründete Eigentümlichkeit zu handeln scheint. Aber reichlich wechseln dann in dem übrigen Neuen Testament die passiven und medialen Aoristformen, ebenso geschieht es in der Septuaginta und in hellenistischen Papyri, wie denn die spätere griechische Sprache bei den Deponentia die passiven Formen geradezu bevorzugt. Die Besonderheit des Matthäus findet sich nur in seinem Sondergut: in allen Fällen steht das *ἐγενήθησαν* (11,23 28,4) oder das *γενηθήτω* (noch 8,13 9,29 15,28 26,42) ohne weiteren Zusatz und trägt das Gewicht der Aussage; das Subjekt ist entweder „dein Wille" (so hier und 26,42) oder eine Umschreibung: wie du willst, nach deinem Glauben, wie du geglaubt hast (8,13 9,29 15,28). Alle Stellen spiegeln also die im griechischen Alten Testament gebräuchlichen aktiven Wendungen „den Willen tun" oder ähnlich wider.

Das Wort „Wille" scheint ein so allgemeines und verbreitetes Abstraktum zu sein, daß man es in der griechischen Bibel als der Urkunde des göttlichen Willens überall erwarten würde. Dennoch verwenden es weder das Neue noch das griechische Alte Testament von Gott sonderlich häufig. In der Septuaginta steht es nur an verhältnismäßig wenigen Stellen (etwa 20 mal), in den Evangelien nur je einmal bei Markus und Lukas, aber siebenmal bei Johannes und sechsmal bei Matthäus, und wiederum ist es in dem übrigen Neuen Testament weit häufiger. Das Wort bezeichnet, seiner Bildung nach, weniger den Akt des Wollens als den Inhalt des Gewollten. Im Hebräischen entspricht ihm das viel öfter begegnende und von der Septuaginta mannigfach übersetzte rason oder im Aramäischen reʿuta; beiden haftet der Charakter des Verlangens und des Begehrens, ja der Freude und Lust an. So meint das Wort nicht den in vernünftigem Denken gefaßten Entschluß, sondern das aus leidenschaftlichem Verlangen geborene Wollen. Wie weit freilich diese Färbung im Neuen Testament und bei der Übertragung auf Gottes Willen noch wahrgenommen wird, ist fraglich.

In der rabbinischen Sprache ist die Wendung „den Willen des Vaters im Himmel tun" oder ähnlich eine ständige Formel (Beispiele im Theologischen Wörterbuch III,54). Deshalb ist es wahrscheinlich, daß hier „dein Wille geschehe" passivisch und unpersönlich ausspricht, was dort aktivisch gesagt ist; im Aramäischen würde sie deshalb lauten: jitʿabēd reʾūtākh (Dalman). Daneben begegnet oft der Ausdruck: jehî raṣōn oder jehî raṣōn lipnēkh; doch ist hier „der Wille" adjektivisch gebraucht und deshalb mit unserem Satz nicht zu vergleichen. Mit solcher Formel stimmt eher die lukanische Wendung überein, welche sich Lk 22,42 und Act 21,14 findet: „Des Herrn Wille geschehe" (*γινέσθω*).

Zum ersten Mal erhält die knappe Bitte einen Zusatz: „wie im Himmel, so auch auf Erden". Die Verbindung ὡς — καί bedarf kaum der Erläuterung; sie ist in der Koine wie im Neuen Testament gebräuchlich, auch in der verkürzten Form, bei der ein οὕτως als zweites Glied leicht zu ergänzen ist (vgl. Lk 6,31D Joh 20,21 Plut. mor. 460A, schon Herod. VII 128; VIII 64). Das Wörtchen καί, welches eines der beiden Glieder heraushebt, kann zum ersten wie zum zweiten hinzutreten, bisweilen auch zu beiden; Beispiele sind im Neuen Testament etwa Act 7,51 2. Kor 7,14 Gal 1,9 4,12 Phil 1,20 1. Joh 2,27, ferner Mt 18,33 20,14 (vgl. Blaß-Debrunner[7] § 453,1). Die Funktion dieser Verbindung ist nicht nur, zwei Größen miteinander zu vergleichen, sondern allgemein aufeinander zu beziehen oder gar sie durch einander zu begründen oder auch nur aneinander zu reihen, ähnlich dem lateinischen tam-quam. Das καί ist dabei eine im Aramäischen nicht mögliche, rein griechische Zutat. Wichtiger ist indessen, was durch diese Copula aufeinander bezogen wird.

„Himmel und Erde" ist eine geläufige altorientalische und alttestamentliche Umschreibung des räumlichen Begriffes „Welt", welcher bekanntlich in der Bibel fehlt und zum Teil durch den Zeitbegriff ʿolām ersetzt ist. Die Zweiteilung, welche der unmittelbaren Anschauung des Landbewohners gemäß ist, steht neben der Dreiteilung in Himmel, Erde und Meer oder auch Himmel, Erde und Unterwelt. Beides, Himmel wie Erde, ist Schöpfung Gottes, welcher deshalb „Herr des Himmels und der Erden" heißt (Mt 11,25). Aber der Himmel steht dem Schöpfer vergleichsweise näher als die Erde; der Himmel ist, wie es in der Bergrede heißt, nach bekannten Psalmworten, Gottes Thron (Mt 5,34f.), die Erde der Schemel seiner Füße. So ist die Erde dem Himmel untergeordnet. Aber diese Beziehung kann sich wandeln bis zur völligen Gleichheit oder auch völligen Gegensätzlichkeit. Gleich sind beide Teile der Welt, weil sie beide von dem einen Gott erschaffen und deshalb ihm unterworfen sind, aber auch weil beide vergänglich sind; denn „Himmel und Erde werden vergehen" (Mt 5,18 24,35). Wiederum sind sie Gegensätze, weil alles auf Erden von Motten und Rost zerfressen wird, aber alles im Himmel unvergänglich besteht. Zwischen diesen beiden Polen läuft eine reiche Skala von Übergängen, durch die Himmel und Erde aufeinander bezogen sind: Irdisches hat im Himmel Macht und Recht wie das „Binden und Lösen" (Mt 16,19 18,18) oder auch das Beten; Himmlisches leitet und bestimmt das Irdische (Hebr 8,1.4f.). Die Art der Beziehung, welche jeweils gemeint ist, richtet sich also nach dem Sinn der jeweiligen Aussage und ist nicht allein durch die Wortverbindung bestimmt. Hier sind Himmel und Erde nur der zweifache und dennoch zusammengehörige Raum, darin „dein Wille geschehe". Nur bei dem ersten Gliede ist die Beziehung mehrdeutig; die Erde wird als eine Fläche vorgestellt, „auf der" alles Leben, Handeln und Wollen geschieht, der Himmel als ein geschlossener Raum, dessen Inneres den Menschen unzugänglich ist, so daß ihm nur der äußere Anblick gewährt ist. Die Präposition ἐν kann daher bedeuten: „Am Himmel" wie Apk 12,1: „Und es erschien ein

Zeichen groß am Himmel" (ἐν τῷ οὐρανῷ), oder „im Himmel" wie Mt 18,18 19,21 28,18: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden". Die Entscheidung für die eine oder andere Möglichkeit richtet sich nach dem Sinn des ganzen Satzes. Die Artikellosigkeit hat kaum etwas zu bedeuten, wie denn auch in der Septuaginta bald der Artikel steht (z.B. Gen 1,21 2,1), bald fehlt (z.B. Gen 2,4 Ps 148[147],13). Etwas auffälliger ist, daß für „Himmel" hier der Singular, in der Anrede des Gebetes aber der semitische Plural gebraucht ist. Aber wieder ist es fast ständige Redeweise der Septuaginta, welche auch das Neue Testament befolgt, daß das Wort „Himmel" überall in der Einzahl steht, wo es „die Erde" als Ergänzung in Wort oder Gedanken neben sich hat. Das mag den formalen Grund haben, daß nun die beiden Glieder des einen Begriffes „Welt" auch im Numerus einander gleichgeordnet und miteinander verbunden sind. Aber vielleicht läßt sich auch der sachliche Grund ablesen, daß überall dort der Plural gesetzt ist, wo von dem Himmel in seiner von allem Irdischen abgelösten und Gott zugewandten Art und Geltung gesprochen wird wie etwa in der Anrede: „Unser Vater in den Himmeln". Wo also Himmel und Erde sich zu der Einheit der Schöpfung verbinden, dort steht die Einzahl; wo die Himmel Gottes Welt bedeuten, fern allem irdischen Bestande und Getriebe, dort steht die Mehrzahl.

2.

Wenn die dritte Bitte auch nur bei Matthäus uns überliefert ist, so findet sich doch ihr Inhalt an manchen anderen Stellen des Neuen Testamentes ausgesagt. An das Gebet Jesu in Gethsemane braucht man nur zu erinnern; es stimmt bei Matthäus auch im Wortlaut mit unserer Bitte überein (26,42). Lukas weicht nur wenig ab, Markus formt stärker um. Ein zweites Mal schließt die Erzählung von dem Abschied des Paulus in Ephesus mit den Worten: „Des Herrn Wille geschehe!" (Act 21,14); und mit fast den gleichen Worten betet und mahnt der zum Martyrium bereite Polykarp (mart. Pol. 7,1). So gehört die dritte Bitte zu den wenigen, welche in Wort und Gehalt auch außerhalb des Vater-unsers bezeugt sind.

Freilich scheinen diese Zeugnisse nicht allzuviel zu besagen; denn wenn Religion Verehrung und Beugung unter den Willen Gottes oder der Götter ist, wie sollten dann nicht ähnliche Klänge in allen Religionen laut werden? Da ist etwa in der griechischen und römischen Religion die verwandte Formel „wie Gott will" oder „nach dem Willen der Götter"; sie stellt alles Tun und Wollen des Menschen unter den einen Willen Gottes, welcher allein im Leben des Einzelnen oder auch der Völker wirksam werden und geschehen soll. Sie ist auch im Neuen Testament nicht selten (1. Kor 4,19 16,7.12 Hebr 3,6 Act 18,21 Jak 4,15, vgl. auch Ign. ad Eph. 20,1), dagegen im Alten Testament kaum bezeugt. Ihren antiken Sinn legt die Anekdote dar, welche von dem Pythagoräer Thymaridas berichtet wird: Als er sich zu einer Seereise von Freunden verabschiedet, ruft ihm einer zu: „Was du willst, möge dir von den Göttern

geschehen." Und er erwidert: „Gott bewahre, sondern ich möchte wollen, was mir von den Göttern geschieht." Die Formel bittet also nicht nur, daß die Götter den eigenen menschlichen Willen als den ihren mögen gelten lassen, sondern daß der Wille der Götter der eigene werden möge. An der sachlich nahe verwandten Formel „Mit Gott", für welche man auf jüdischem Boden ebenfalls vergeblich nach Parallelen sucht, ist dieser Zusammenhang vielleicht noch deutlicher zu erkennen. Sie beginnt schon bei Homer und durchzieht gleichsam die griechische und römische Welt, bis sie in der christlichen mündet[9]). Aus diesem Zusammenhang, wie ihn die Formel andeutet, steigen im ersten christlichen Jahrhundert die bekannten Gedanken auf, welche gerade die Bildung der griechisch-römischen Welt erfüllen; Epiktet lehrt: „Für besser achte ich was Gott will, als was ich will", oder Seneca sagt: placeat homini quicquid Deo placuit (Epikt. IV 7,20 Sen. ep. 74,20). Was aber dieser Wille Gottes in sich enthält, dem zu folgen der Einzelne sich entschließen soll, ist mit wenigen Worten zu sagen: „Trachte nicht darnach, daß das Geschehende geschehe wie du willst, sondern wolle das Geschehende wie es geschieht, und du wirst wohl fahren" (Epikt. Enchir. 8, vgl. diss. II 14,7, auch I 12,15). Und diese stoische Weisheit erweitert nur zu einer allgemeinen Regel, was Sokrates im Gefängnis zu Kriton bekennt: „Wenn es so den Göttern lieb ist, so sei es so" (Plat. Krit. 43D). Es ist der Gedanke der Harmonie des göttlichen und des menschlichen Willens, welcher den Menschen die Abenteuer seines Lebens bestehen und sich ergeben in das dunkle Gefüge des Geschehenden finden läßt.

Man begreift, daß dieser religiöse Gedanke, so nahe er zu liegen scheint, weder im Judentum noch im Neuen Testament tiefere Wurzel gefaßt hat. Denn hier ist der Wille Gottes nicht in den Geschehnissen des menschlichen Lebens allmählich zu erkennen, sondern in dem Gesetz als der Norm alles Handelns und Lebens offenbart; hier gilt es darum nicht, zu wollen was Gott will, sondern zu tun, was Gott will und der Mensch wollen soll. Hier ist nicht Harmonie, sondern Gehorsam das Ziel, das dem Menschen gesteckt ist. Darum ist auch der Wille Gottes nicht in der Folge der Geschehnisse zu erkennen, sondern eher darin verdunkelt, aber dafür in den Worten offenbar. Die Geschichte, sei es des Menschen oder der Völker, kann wohl der Schauplatz sein, auf dem der Wille Gottes wirkt, aber über ihr wölbt sich dem Himmel gleich der heilige und sittliche Wille Gottes, welcher niemals in die Geschichte ganz eingeht, sondern an ihr stückweise erkennbar wird. Ein zweites Motiv kommt hinzu: Auch im Judentum weiß man, daß Gott das Leben des Volkes und des Menschen lenkt: „Alles, was er will, tut er im Himmel und auf Erden, im Meer und in den Abgründen allen" (Ps 135[134],6). Aber darum heißt es nicht: Alles was geschieht will er, sondern in dem dunklen Geflecht des Lebens leitet der offenbare Wille Gottes den Einzelnen auf einem sicheren und festen Pfade. Da wird es gleichgültig, daß man wolle was geschieht, sondern wichtig allein, daß man dennoch tue, was man soll. Nichts ist dafür bezeichnender als die späte rabbinische Regel,

welche den Priester nach dem Schluß des Segens für sich beten heißt: „Herr der Welt, wir haben getan, was du über uns bestimmt hast; tue du an uns, was du verheißen hast" (Sota 39a). Das heißt nicht, daß nicht auch der jüdische Fromme in Gefahr und Not zu Gott um Hilfe beten könnte. Von R. Elieser (um 90) wird das Gebet in Gefahren des Lebens überliefert: „Tue deinen Willen im Himmel droben und gib einen ruhigen Geist denen, die sich fürchten auf Erden, und was gut ist in deinen Augen" (Tr. Berakh. 3,7). Aber solch ein Gebet wechselt auch mit der festen Zuversicht, die über Leben und Tod hinwegsieht: „Wie es der Wille ist im Himmel, so wird er es tun", so spricht Judas Makkabäus vor der Schlacht (1. Makk 3,60) und wiederholt damit nur die Bitte eines Samuel: „Der Herr tue, was ihm gefällt" (1. Sam 3,18 = 1. Chron 19,13). Aber auch solche Zuversicht ruht auf dem Grunde, daß Gott als der Herr, welcher sich sein Volk erwählt hat, gebieten und wollen könne, was er will, und sein Volk als sein Knecht verpflichtet ist, in Gehorsam zu wollen und zu tun, was er will; und in solchem Bunde hat das Leben des Einzelnen wie die Geschichte des Volkes ihren Sinn und ihr Ziel erhalten. Daher lautet ein rabbinisches Wort: „Tue Gottes Willen wie deinen Willen, damit er deinen Willen wie seinen Willen tue. Laß deinen Willen vor seinem Willen aufhören, damit er den Willen anderer vor deinem Willen aufhören lasse" (Aboth 2,4)!

Aus solchen Zusammenhängen begreift sich wohl, daß wir eine neutestamentliche und antike Formel „so Gott will" im Alten Testament und in jüdischen Schriften nicht finden, begreift sich auch der Abstand, welcher zwischen dem griechischen Gedanken von dem Willen der Götter und dem israelitischen von dem einen offenbaren Willen Gottes besteht. Dafür scheint eine andere Formel einzutreten. Häufig beginnen Gebete mit der Wendung: „Es sei wohlgefällig von dir", „es sei dein Wille". So betete etwa R. Jochanan ben Zakkai auf dem Krankenbette für seine Schüler: „Es sei wohlgefällig, daß die Furcht vor dem Himmel auf euch sei wie die Furcht vor Fleisch und Blut" (Tr. Berakh. 28b). Aber diese Formel verleugnet auch nicht ihre Herkunft aus der höfischen Sprache des vorderen Orients, sie ist der Ausdruck der Ehrfurcht, mit welcher ein Diener sein eigenes Anliegen dem König und Herrn vorträgt, und sachlich einem „Ich bitte" gleich.

So scheint die dritte Bitte seltsam vereinzelt und seltsam verbunden zugleich zu sein. Mit alttestamentlichen Gedanken verknüpft sie die Zuversicht des Psalmisten: „Alles, was der Herr will, tut er", aber weshalb dann die Bitte: „Dein Wille geschehe"? Mit den griechischen Gedanken verknüpft sie die Anschauung: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe", aber weshalb dann der Zusatz: „wie im Himmel, also auch auf Erden"? Wir müssen genauer fragen, was unter dem Willen Gottes zu verstehen ist.

3.

Von dem Willen Gottes redet das Neue Testament, darin alttestamentlichem Beispiel folgend, in mancherlei Bedeutung; freilich ist auch manches nicht

mehr darüber gesagt, was früher wichtig war, und anderes klar hervorgetreten, was dort nur angedeutet war. Das Alte Testament redet vielfältig von der Offenbarung des göttlichen Willens, der Himmel und Erde erschuf. So selbstverständlich diese Tatsache auch für das Neue Testament gilt, so ist sie doch nur einmal noch an den Begriff des Willens geknüpft, und zwar in der Offenbarung des Johannes, deren Thema es ist, von der Schöpfung zur Vollendung hinzuleiten (4,11):

„Denn du erschufest das All,
Durch deinen Willen war's
Und wurde es erschaffen."

Aber um so reicher ist dafür Wollen und Wirken Gottes in den Dingen des täglichen und den Erscheinungen des natürlichen Lebens zu erblicken. „Seht die Vögel unter dem Himmel, sehet die Lilien auf dem Felde" (Mt 6,26ff.), „ihr aber, auch die Haare des Hauptes sind alle gezählt" (Mt 10,30). So gibt es also nichts, was nicht von dem Willen Gottes getragen wäre; was immer wirklich ist, das kündet auch diesen Willen, was immer geschieht, das geschieht mit seinem Willen. Aber in solchem Zusammenhang erscheint fast niemals Wort und Begriff des Willens Gottes.

Selten ist es auch, daß man in der Geschichte des Volkes oder gar der Völker den Schauplatz findet, auf dem Gottes Wille wirkt und den Betrachtern Muster und Vorbild gezeichnet hat. Das Geschehen in der Vergangenheit ist mehr ein dunkles Geflecht menschlicher Irrungen und Sünden als der klare Spiegel des göttlichen Willens. Die Geschichte ist die Zeit der „Geduld Gottes" (Röm 3,27), deren Weg hie und da wohl mit den mächtigeren Wegweisern seines Willens gezeichnet, der aber gerade darin als ein Weg durch Dunkel und Sünde enthüllt ist. Und diese Wegweiser sind die Propheten und Väter des Alten Testamentes; nur dort spricht sein Wille, wo sie in Wort und Werk sprechen, und was sie sprechen, ist nicht so sehr Deutung des vergangenen oder künftigen Geschehens, sondern Weisung des gegenwärtigen Handelns. Der Wille Gottes ist das heilig sittliche Gebot und Ziel menschlichen Lebens und Handelns.

Unter diesem Gesichtspunkte ist im Neuen Testament oft von dem Willen Gottes die Rede, besonders in der Wendung, welche schon im Alten Testament begegnet und später in rabbinischen Zeugnissen reichlich belegt ist: „den Willen Gottes tun". Die Jünger Jesu sind wie jeder fromme Jude verpflichtet, diesen Willen zu tun; nur wer ihn erfüllt, nicht aber wer „Herr, Herr" sagt, wird ins Himmelreich eingehen (Mt 7,21), nur er „ist mir Bruder und Schwester und Mutter" (12,50). Und was dieser Wille in sich befaßt, ist eindeutig und offenbar: Es sind die Weisungen der Bergrede, in denen sich Gesetz und Propheten erfüllen, es ist das Doppelgebot der Liebe, das auch für Paulus „die Fülle des Gesetzes" heißt, es ist der im Worte des Gesetzes und der Propheten und im Worte des Meisters vorgezeichnete Weg, welcher zum Leben führt.

Man wird bei dieser Wendung auch daran denken müssen, daß die griechische Sprache abstrakter und farbloser ausdrückt, was im Aramäischen farbig und konkret klingt. Denn „den Willen tun" heißt wörtlich „Gottes Wohlgefallen" oder auch Gottes „Lust wirken". Darin bleibt der alte Gedanke gewahrt, daß es hier nicht um eine dem Nachrechnen offene Erfüllung eines bestimmten Gebotes geht, sondern in allem sittlichen Tun um das Verhältnis Gottes des Vaters zu seinem Kind und Knecht; sein Wirken ist nur der Widerschein dessen, was in dem Vater und Herrn an Wollen und Denken sich regt. Denn das Tun der Menschen, welche Gottes Willen erfüllen, ist in Wahrheit ein Tun Gottes an und in den Menschen. Das Wort des Paulus: „Gott ist es, der das Wollen und Vollbringen wirkt" (Phil 2,12) gilt allgemein; es klingt vor in dem Gebet des Psalters (90[89],17): „Und bereite das Werk unserer Hände" (vgl. auch PsSal 16,9), und klingt weiter in den Worten des Hebräerbriefes (13,21): „Gott rüste euch zu allem Guten, zu tun seinen Willen, er tue das Wohlgefällige in euch durch Jesum Christum." Hier knüpft sich eine neue und doch alte Bedeutung an den Begriff des Willens Gottes: Er ist nicht nur in dem Wort der heiligen Schrift gegeben, nach dem Menschen handeln sollen, sondern auch in dem Werk, durch das Menschen sein Wort erfüllen; Gott gebietet nicht nur, was er will, sondern er wirkt, was er gebietet, um es mit bekannten Worten Augustins zu sagen: Er spricht nicht nur: fac quod jubeo, sondern auch do quod jubeo. Und dieses Doppelte, wie sehr es auch schon im Alten Testament sich vorbereiten mag, ist hier auch in der Situation begründet, welche schon die Zeichen des Endes und der Vollendung trägt.

Hier geht der Begriff des Willens Gottes in eine neue Bestimmung über; er ist nicht nur eschatologisches Wort, sondern auch eschatologisches Werk, nicht nur heilig sittliche Norm, sondern auch eschatologisches Geschehen: „Also ist es nicht Wille vor eurem Vater im Himmel, daß einer dieser Kleinen verlorengehe." Auch das ist wieder mit einer geläufigen jüdischen Wendung gesagt, welche ebenso in dem Jubelgebet Jesu wiederkehrt: „Ich preise dich, Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, daß du's den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbaret; ja, Vater, so war es wohlgefällig vor dir" (Mt 11,25f.). Im vierten Evangelium ist der Wille Gottes nichts anderes als das Werk der eschatologischen Vollendung (14,34); und das Ziel dieses Willens ist, „daß ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere" (6,39) oder daß „alles, was mir der Vater gibt, zu mir kommen wird, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinauswerfen" (6,37). Klingen diese Worte schon nahe mit dem matthäischen Spruch über die „Kleinen" zusammen, so ist auch das andere bei Matthäus bezeugte Motiv vorhanden, das sich an den Begriff des Willens knüpft: „Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des, der mich gesandt hat" (5,30), womit nicht nur dem Wortlaut nach das Gebet in Gethsemane zusammengeht. In ähnlicher Bedeutung spricht die Apostelgeschichte von dem göttlichen Willen, wenn in ihr Paulus von seiner Berufung

zum Apostel berichtet (22,14): „Der Gott unsrer Väter hat dich zuvor erwählt, seinen Willen zu erkennen und den Gerechten zu schauen ..., denn du sollst ihm Zeuge sein vor allen Menschen." Und das Gleiche sagt größer und reicher Eph 1,9:

„Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan
nach seinem Wohlgefallen,
den er sich vorgesetzt in ihm,
daß er ihn offenbare in der Zeiten Fülle,
zu einigen das All in Christo,
was lebt im Himmel und auf Erden in ihm."

Mit alttestamentlichen Worten sagt es ähnlich Hebr 10,7—9: „Siehe, ich bin gekommen, zu tun deinen Willen" (= Ps 40[39],8f.), und dieser Wille lautet: „Durch Ihn sind wir geheiligt worden." In allen diesen Äußerungen richtet sich der Begriff dieses Willens auf den Gedanken einer eschatologischen Gemeinschaft, in welcher das Werk der eschatologischen Vollendung sich selbst vollendet.

Von diesem Gesichtspunkte aus verstehen sich auch die zahlreichen Bemerkungen besonders in den Briefen des Paulus, welche auf den göttlichen Willen sich beziehen und durch ihn äußerliche irdische Dinge begründen. Denn auch diese äußerlichen Dinge wie Reisen und Besuche, welche Paulus oder seine Mitarbeiter planen und unternehmen, dienen der urchristlichen Mission, dienen damit der urchristlichen Gemeinde und fördern so das Werk der eschatologischen Vollendung. So wendet sich der Blick wie mit neuem Licht dem Geschehen der noch verstreichenden Tage zu, denn ihr Ablauf führt zu dem einen Tage der Vollendung hin, sie sind selbst nur der Übergang von diesem zu dem künftigen Aon. Daher rührt die äußere Verwandtschaft dieser Bemerkungen mit griechischen und römischen Vorstellungen, bis in die Formel hinein „so Gott will" oder die andere „nicht wie ich will, sondern wie die Götter wollen". Denn in dem Geschehen dieser letzten Erdentage begegnen dem Apostel wie jedem Jünger Jesu überall die Spuren und Taten des eschatologischen Willens Gottes; von eschatologischem Grunde aus entschleiert sich ihm, was dem Griechen aus der Anschauung des menschlichen Lebens und natürlichen Geschehens sichtbar wurde, der verborgene Wille Gottes, welcher die Geschicke dieser Welt und Menschen zu seinem eschatologischen Ziele auf enthülltem Wege leitet. Darum ist Paulus ein Apostel Jesu Christi „durch den Willen Gottes" geworden (1. Kor 1,1 2. Kor 1,1 Kol 1,1 2. Tim 1,1), darum haben sich die Gemeinden „zuerst dem Herrn und uns gegeben durch den Willen Gottes" (2. Kor 8,5), darum ist es auch das jeder Gemeinde gesteckte Ziel, um welches das Gebet des Apostels und seiner Helfer geht, „daß ihr dastehet, vollkommen und vollendet in allem Willen Gottes" (Kol 4,12). An dieser Stelle verbindet sich in dem Begriff des Willens das ererbte sittliche — sozusagen alttestamentliche — Motiv mit dem neugeschaffenen eschatologischen — sozusagen neutestamentlichen Motiv; jenes fördert das Geschehen des eschatologischen Willens, dieses ermöglicht und wirkt

das Tun des heiligen sittlichen Willens. Schon Matthäus hat die Zusammengehörigkeit dieser beiden Seiten genau und tief bezeichnet, wenn er überall und allein von „dem Willen eures Vaters im Himmel" spricht, auch dort, wo etwa Markus den Ausdruck „Willen Gottes" verwendet (Mk 3,35 = Mt 12,50). Wenn aber der Begriff des göttlichen Willens den Blick auf das Geschehen in der Gegenwart lenkt, in welchem, nur dem Glauben erkennbar, ihm aber auch unverkennbar, sich die Spuren seines eschatologischen Waltens finden, dann begreift es sich, daß die antike Maxime „Halte für besser, was Gott will, als was du willst" und die urchristliche Bitte „nicht mein, sondern dein Wille geschehe" sich in dem Äußeren der Worte so nahe stehen und dennoch im Innern der Sache so verschieden sind. Beide Male ist die Geschichte des einzelnen Lebens oder auch des Universums das Feld, auf dem Gott seinen Willen offenbart; dort aber ist äußeres Geschehen und göttlicher Wille eine unscheidbare und ungeschiedene Einheit, hier ist die Geschichte das Vergängliche und Vergehende, welchem Gottes eschatologischer Wille dennoch bleibende Merkmale aufprägt. Dort ist der Wille Gottes gleich dem Lauf der Dinge, hier ist er wider den Lauf, aber gleich dem ewigen Ziel aller Dinge, welches auch ihr Ende ist. Dort liegt auf dem Grunde der Maxime die Konkordanz zwischen göttlichem Willen und natürlichem Geschehen, hier liegt auf dem Grunde der Bitte die Diskrepanz, welche das Leiden und die Verderbnis dieser Welt und zugleich das Wunder der eschatologischen Vollendung bezeichnet.

4.

Immer wieder ist die dritte Bitte so gedeutet worden[10]), daß sie mahne und gelobe, auf allen eigenen Willen zu verzichten und Gottes Willen in allen Dingen walten zu lassen, so daß sie mit dem Gelöbnis des Sokrates zusammengeht: „wenn es den Göttern so lieb ist, so sei es so!" Und wird dieser Sinn nicht durch Jesu Gebet in Gethsemane bestätigt, geht nicht mit den Worten dieser Bitte Paulus ins Gefängnis und Polykarp ins Martyrium, hat deshalb nicht Tertullian recht, der kurz sagt: In hoc dicto ad sufferentiam nos admonemus?

So einprägsam solche Erklärung auch sein mag, so entspricht sie doch nicht dem Sinn unserer Bitte, entspricht auch nicht dem Gebet Jesu in Gethsemane. Denn man beachtet zu wenig, daß die Worte „nicht wie ich will, sondern was du" (Mk 14,36) nur an dieser einen Stelle in der Bibel sich finden, daß sie in einer Stunde und Lage gesprochen werden, in welcher es sich nicht um Jesu persönliches Schicksal handelt, sondern um das eschatologische Geschehen zwischen Himmel und Erde, welches Gott jetzt anhebt, um seinen eschatologischen Willen zu vollbringen. Hier spricht darum nicht der in den Grenzen seines Wesens befangene, zitternde Mensch, sondern der um die Größe seines Werkes und seiner Aufgabe wissende Menschensohn; sein Gebet ist eine Zwiesprache zwischen dem Vater und dem Sohn, bevor dieses Werk beginnt und noch ein zweifacher Weg vorhanden zu sein scheint, daß „der Kelch vorübergehe" oder daß er ge-

trunken werde. Und als in dieser Zwiesprache offenbar wird, daß der Vater die „Übergabe in die Hände der Sünder" beschlossen hat, da ist auch nicht Stille und Geduld die Haltung, welche die Gebetsworte eingeben, sondern der klare Entschluß: „Auf, lasset uns gehen" — ein Entschluß, der nicht Ergebung bedeutet, sondern den Beginn des eschatologischen Werkes auf dem Wege, den Gott vorgezeichnet hat; er führt dazu, nicht daß Jesus gefangen genommen wird, sondern daß der Menschensohn sich übergibt. Und wäre selbst ein Anflug von Ergebung in den Worten seines Gebetes zu spüren, so ist nicht zu verkennen, daß ein Gegenüber von menschlichem und göttlichem Willen nicht dem Denken des Alten oder Neuen Testamentes gemäß ist. Der Mensch kann wohl seinen eigenen Willen haben und auf ihm beharren, dann ist er gottlos und gottfeindlich, oder er kann sich Gottes Willen anvertrauen und ihm gehorchen, dann ist seine gläubige Existenz ein steter Verzicht auf den eigenen und eine immer neue Hingabe an den göttlichen Willen, aber darüber wird die Frage nach dem äußeren Ergehen, nach Leben und Tod gleichgültig und bedeutungslos: „Wen habe ich im Himmel! Bin ich bei dir, habe ich nicht Lust nach der Erde!" (Ps 73[72],25). Vielmehr liegt darin aller Trost und alle Hoffnung, daß auch in allem Schweren Gott den Beter leitet, daß Gott „mein Fels und mein Teil ist, wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet" (Ps 73[72],26). Darum spricht auch unsere Bitte nicht von Ergebung und mahnt auch nicht zur Geduld — was sollten dann auch die Worte sagen „wie im Himmel so auch auf Erden"? —, sondern solche Deutung ist aus antiken religiösen Gedanken geflossen, wie denn auch „Ergebung" ein gleichsam vorchristlicher Begriff ist. Wir haben bei der Erklärung von dem neutestamentlichen Begriff des Gotteswillens auszugehen.

Wenn dieser Begriff nach zwei Seiten sich richtet, nach dem Gedanken der heilig sittlichen Norm wie dem der eschatologischen Vollendung, wenn er — um es mit überkommenen dogmatischen Begriffen zu sagen — als voluntas praecipiens wie als voluntas decernens sich entfaltet, so sind auch zwei Erklärungen möglich und beide sind auch immer wieder vertreten worden. Ist hier der heilig sittliche Wille Gottes gemeint, so geht die Bitte darauf, daß Gott Menschen bereiten möge, welche alle Zeit in Tat und Wort nach seinem heiligen Willen leben, so wie es im Himmel alle Zeit geschieht. Es ist auch deutlich, wie solcher Sinn sich an den Inhalt der zweiten Bitte gut anschließt; denn sprach diese von dem eschatologischen Ereignis dieses Reiches, so spricht diese dritte eben von der Bedeutung dieses Ereignisses für Herz und Willen jedes Einzelnen; sie bittet darum, daß dieses Reich in Sinn und Geist des Beters möge eingesenkt werden und aus solchem Keim die Frucht eines Lebens nach Gottes heiligem Willen wachse und reife. Solche Deutung haben vor allem die Väter der lateinischen Kirche, ein Tertullian wie ein Augustin, vertreten. Aber die Erklärung hat manche Bedenken gegen sich, weil sie hier den Menschen einführt, wie es keine Bitte zuvor getan hat. Von seiner Sache spricht sie, nicht von der Sache Gottes, und ihre Bitte lautet umschrieben: Laß mich mit Herz

und Hand deinen Willen tun! Und wäre sie nicht, auch in dieser Fassung, eine Umschreibung dessen, was schon die zweite Bitte dem Einzelnen gesagt und bedeutet hatte? Ist aber Wiederholung an sich in diesen knappen Sätzen recht fraglich, so ist es in besonderem Sinne diese Wiederholung, denn sie spricht gerade nicht von dem Herzen des Einzelnen, sondern von dem Gesamten, was über alle menschlichen Dinge geht, im Himmel und auf Erden.

Man begreift von hier aus den Versuch, die Wendung ἐν οὐρανῷ durch „am Himmel" zu übersetzen und auf das Firmament und den Gang der Gestirne an ihm zu deuten, so daß hier die beiden Kantischen Quellen aller Gottesverehrung gleichsam vorgebildet wären: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Nun ist es wohl auch dem Alten Testament nicht fremd, auf den Himmel zu verweisen als den Ort, „da mich die Morgensterne miteinander loben und jauchzen alle Kinder Gottes" (Hiob 38,7), es weiß auch von der Unveränderlichkeit der Ordnung unter den Sternen zu sagen (Jer 31, 35ff.), es hat darin auch den Spiegel der unendlichen Weisheit Gottes gesehen, aber gerade nicht den Ausdruck eines heilig sittlichen Willens gesehen:

„Wie wäre ein Mensch vor Gott gerecht,
wie wär' ein Weibgeborener rein!
Siehe, auch der Mond scheint nicht helle,
die Sterne sind nicht rein vor ihm" (Hiob 25,4f.).

So weist der Zusatz der dritten Bitte von der ethischen Deutung fort zur eschatologischen hin. Denn „Himmel und Erde" sind die Schöpfung Gottes; so fest ist nach den ersten Worten der Bibel dieser Ausdruck, daß es fast nie heißt „Herr oder Schöpfer der Engel und Menschen" oder nach rabbinischem Brauch „Herr der Welt", sondern „Herr Himmels und der Erden" (Mt 11,25 u.ö.); denn „Himmel und Erde" sind größer als die Wesen, die in ihnen leben. Wenn aber in „Himmel und Erde" das Werk der Schöpfung sichtbar ist, so wird ebenso das Werk der Vollendung daran sichtbar sein. Am Ende des Matthäusevangeliums heißt es genau entsprechend: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (28,18); am Tage der Vollendung wird alles in Christo geeint, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1,10, ebenso Kol 1,16.20), es beugen sich alle Knie im Himmel und auf Erden und unter der Erden und bekennen alle Zungen: Herr ist Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters (Phil 2,10f.). Und als das Lamm der Offenbarung das siebenfach versiegelte Buch genommen hat, welches die Geschicke des Endes in sich birgt, da singen die vier „Wesen" und die vierundzwanzig Ältesten einen neuen Sang, es stimmen die Chöre der Engel ein und die „Geschöpfe alle, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meere sind, und alles in ihnen" (Apk 5,13). Der Gedanke der Einheit des Alls in der Zeit der Vollendung ist im Neuen Testament ein festes Gut, und ist es gelegentlich auch im Judentum, wenngleich dort spät bezeugt: „Es möge dein Wille sein, Herr unser Gott, daß du Frieden

verleihest in der oberen Familie und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Torah beschäftigen" (Berakh. 16b). Wie man alle diese Zeugnisse auch im einzelnen verstehe, sie zeigen alle, daß die Wendung „im Himmel wie auf Erden" einen festen Bezug auf die beiden Daten von Schöpfung und Vollendung hat. Von solchem Verständnis des eschatologischen Willens Gottes ergibt sich auch ein klares Verständnis des vieldeutigen Satzes.

Die Bitte setzt voraus, daß noch Himmel und Erde voneinander geschieden oder wenigstens verschieden sind, wie man auch immer diese Geschiedenheit begründe, ob nach göttlichem Ratschluß oder menschlichem Fehl oder widergöttlichem Frevel — und sie bittet darum, daß diese Geschiedenheit in der Zeit der Vollendung aufhöre. Dann möge ein einziger Wille wider alle Verschiedenheiten mächtig und wirklich sein und in Einem Ereignis damit geschehen, was seit Anfang der Welt das Ziel ihres Ganges ist, daß diese Welt die Welt Gottes sei „wie im Himmel so auf Erden", eine Welt, welche ihre einzige Wirklichkeit in Gottes Willen hat, der sie ohne Unterschied und Widerstand durchströmt und ihr Leben und ihr Licht ist. Und nicht nur der weltschöpferische Wille Gottes kommt in dieser Bitte zu Worte, sondern ebenso jener herrscherliche, welcher sein Reich kommen heißt; denn beides ist nun nicht mehr zu unterscheiden, da das Reich auch die vollendete Welt und sein Herr und König auch ihr Schöpfer und Vollender ist. So wird gleichsam die Erde zum Himmel hinaufgehoben oder der Himmel zur Erde herabgesenkt, beide sind jetzt die eine Stätte, da Gottes Wille geschieht. Man begreift es von hier aus, daß die dritte Bitte für den ältesten Exegeten, Clemens Alexandrinus, zu einer Bitte um die Kirche geworden ist; er erläutert: „Die vom Logos gelenkte Kirche ist eine Stadt auf Erden, welche nicht erobert, nicht willkürlich unterjocht werden kann, der göttliche Wille auf Erden wie im Himmel" (Strom. IV 172,2, vgl. auch 66,1), und dieser Erklärung sind sowohl Tertullian, der deshalb kühn die dritte Bitte der zweiten voranstellt, wie Augustin gefolgt, welcher sich bescheidet, daß der Bitte um das regnum gloriae die um das regnum gratiae folge. Alle diese Deutungen können sich auf ursprüngliche Gedanken des Neuen Testamentes berufen, in denen die Vollendung der Welt und des Reiches die Vollendung der eschatologischen Gemeinde, die Vollendung der Gemeinde aber die Gründung der Kirche ist. Aber gerade angesichts solcher späteren Ausdeutungen ist es für die dritte Bitte bezeichnend, daß sie weder von dem Weg noch von dem Ziel spricht, auf welchem und zu welchem „Gottes Wille geschehen soll" „im Himmel wie auf Erden"; ja man möchte gerade darin ihren reinen eschatologischen Charakter ausgeprägt finden, daß sie von geschichtlichen Vermittlungen jedweder Art schweigt und schweigen muß; denn sowohl der Gedanke eines Weges wie der eines Zieles würde noch einen Unterschied setzen zwischen Wollen und Geschehen, zwischen Gottes Denken und Gottes Wirklichkeit. Aber daß ein solcher Unterschied nicht mehr bestehen möge, daß in den gleichsam äußeren Räumen von Himmel und Erde geschehe, was Gott im innersten Herzen will — und

das ohne ein Mittel, selbst ohne das Mittel des Wortes —, daß in solchem Sinn des eschatologischen Wunders, welches dem Wunder der Heiligung seines Namens und dem des Kommens seines Reiches analog wäre, „dein Wille geschehe", das scheint der besondere Charakter dieser Bitte zu sein.

Angesichts solcher scheinbaren Unbestimmtheit nimmt es nicht Wunder, daß man versuchte, diese Bitte mit einem konkreteren Inhalt zu füllen. Dazu gehört der alte Streit, ob hier ein echter Vergleich zwischen Himmel und Erde oder nur eine wenn auch betonte Koordination vorliege; im ersten Fall wäre zu deuten: wie Gottes Wille im Himmel geschieht, so möge er auch auf Erden geschehen, und vor dem Auge des Beters steht das Bild jenes himmlischen Reiches, darin die Engel seine heiligen Diener sind und allezeit „seinen Willen tun" (vgl. Ps 103[102],21 Hebr 1,14), und auf Erden zugleich das Bild eines anderen Reiches, eben der Kirche, welche nach solchem himmlischen Vorbild ihr Leben führt. Daher hat denn Chrysostomos in einer bemerkenswerten Mischung stoischer und urchristlicher Elemente unsere Bitte so umschrieben: „Laß uns, Herr, dem himmlischen Staat nacheifern, auf daß was er will, auch wir wollen." Dieser himmlische Staat ist, urchristlich gesprochen, nichts anderes als die himmlische Stadt, das neue Jerusalem, in welches die Gläubigen eingehen werden, das selbst herniedersteigen wird am Ende des Vollendungswerkes, so daß Wirklichkeit wird, was seit alters verheißen ist: Gott im Himmel mit den Seinen auf Erden!

Daneben besteht auch die andere Möglichkeit zu erklären: Gottes Wille möge auf Erden wie im Himmel geschehen, so als müsse auch im Himmel die Wirklichkeit des göttlichen Willens erst aufgerichtet werden. Denn was anderes bedeuten Sätze wie die schon angeführten: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, daß alle Knie sich beugen im Himmel und auf Erden und unter der Erden", was bedeuten die mancherlei Schilderungen, daß der Auferstandene wie ein Unbekannter im himmlischen Rat inthronisiert wird (Apk 5 1. Tim 3,16 u.ö.)? Sie sagen nur, daß nun auch Gottes Wille durchgeführt und sein eschatologisches Reich begründet werde. Freilich sind diese Gedanken an bestimmte christologische Gedanken gebunden, und dem Willen Gottes wäre hier dann der Inhalt zu geben: „Es geschehe, daß der Menschensohn Herr werde wie im Himmel so auch auf Erden!" Angesichts solcher Möglichkeiten ist wiederum die Kargheit der Bitte bezeichnend: Gottes Wille bezieht sich hier nicht auf den Menschensohn und nicht auf die Gemeinde, nicht auf den Herrn und seine Kirche, sondern auf das Ganze von Himmel und Erde wie auf alle Einzelne in ihr, bezieht sich auf das „Geschehen", welches über dem Menschen liegt, zwischen Himmel und Erde, wie auf das, welches in den Menschen liegt. Er ist darin aller eschatologischen Vollendung ebenso nahe wie aller geschichtlichen und menschlichen Unvollendbarkeit, er mag das Nächste auf Erden wie das Fernste im Himmel umfassen. Aber gesprochen wird auch davon nicht, sondern allein von dem Willen Gottes und dem Raum, den er erschaffen hat

und in dem er geschehen soll. Eben dieser Raum ist das neue Motiv gegenüber den bisherigen Bitten: Aus der Zeit- und Raumlosigkeit, in welcher Gottes Name geheiligt werden und sein Reich kommen soll, ist die Welt, welche er erschuf und die er noch nicht vollendete, mächtig aufgestiegen.

Noch ein letztes Bedenken meldet sich hier: Wenn die dritte Bitte Gottes Willen zum Werk der eschatologischen Vollendung meint und um dessen Vollzug bittet, so scheint damit gesagt zu sein, daß dieser Wille Gottes bisher in der Geschichte der Welt oder auch nur des einen Volkes nicht spürbar und wirksam war. Aber ist nicht in Wahrheit dieser Wille immer geschehen, geschieht er nicht jeden Morgen, wenn er von neuem die Sonne aufgehen läßt, und wird er nicht weiter geschehen, so lange diese Erde steht und der Himmel über ihr sich wölbt? Wie also verhält sich diese Bitte um das „besondere" eschatologische Geschehen gegenüber der allgemeinen Tatsache, daß nichts ohne diesen Willen Gottes besteht und sich regt? Die Frage ist hier ähnlich wie bei der ersten und der zweiten Bitte, und auch die Antwort lautet analog. Denn auch Gottes Reich und Regiment waren immer, und gerade in der Gegenwart des Meisters sind sie „zu euch gekommen", und dennoch bittet das Vater-unser: Dein Reich komme! Denn vor der eschatologischen Art und Macht dieses Kommens verblaßt alles, was von Gottes Reich in diesem Weltgeschehen schon sichtbar und hörbar ist. So ist also auch Gottes Wille bisher immer geschehen, weil es keine Wirklichkeit gibt, die sein Wille nicht schüfe und trüge, und gerade in der Gegenwart gilt das johanneische Wort: „Ich bin herniederkommen von dem Himmel, daß ich den Willen tue des, der mich gesandt hat" (6,38). Der Wille Gottes geht in Vergangenheit und Gegenwart gleichsam verhüllt durch die Welt, in allem und jedem spürbar, und doch voller Dunkel, alles umfassend und doch in sich und seinem Geheimnis verborgen; „schweigend geht Gottes Wille über den Erdenstreit" (W. Raabe). Daß er aber in eschatologischer Fülle und Art geschehe „wie im Himmel also auch auf Erden", darum geht diese Bitte. Ja, man wird auch hier sagen dürfen: Die Bitte könnte nicht um solches Geschehen im Himmel und auf Erden bitten, wüßte und sähe sie nicht den Willen Gottes in aller Vergangenheit stets geschehen, und wiederum sie sähe dort diesen Willen nicht wirksam, betete sie nicht jetzt „Dein Wille geschehe". Denn dieser Wille ist der gleiche, aus dem die Welt „im Anfang" erstiegen ist, und ist auch als eschatologischer der völlig andere und neue, der die erstiegene Welt „am Ende" vollendet. So stehen auch die Beter dieser Bitte wiederum in einem doppelten Aspekt. Als wären sie mit dem eschatologischen Willen Gottes vertraut, bitten sie „nur" um sein Geschehen; denn sie stehen unter den Zeichen der nahenden Vollendung, welche ihnen als den Unmündigen offenbart sind. Sie bitten darum in all der Gegenständlichkeit, mit der Himmel und Erde für sie nur noch der Schauplatz eines Geschehens sind, sie selbst aber gleichsam schon der eschatologisch vollendeten Gemeinschaft zugehören. Und sie bitten doch zugleich als die unter diesen Himmel und auf die Erde Verhafteten, welche sich darnach sehnen, endlich und

einmal den Willen Gottes geschehen zu sehen in einer Welt, die bisher nur den Wirrungen ihres eigenen zersplitterten Willens folgte. Und beides trägt und stärkt sich gegenseitig. Die bängliche Sehnsucht drängt nach dem baldigen eschatologischen Geschehen, und das Wissen um den nahenden und geschehenden Willen getröstet sich der Zeichen, welche schon jetzt von ihm künden und jene Sehnsucht stillen. Und in dieser Doppelheit, geboren aus Offenbarung und Verlangen, aus Stärke und Schwäche, löst sich diese Bitte leise von dem alttestamentlichen Boden, auf dem sie doch erwachsen ist; denn nun gilt nicht mehr die feste erdhafte Sicherheit, welche die eigene Gottesgeschichte und das eigene Gottesvolk bisher den Frommen über das Werk der Vollendung gab, sondern alles ist dem unbekannten eschatologischen Willen Gottes nicht in Land und Volk, sondern im Himmel und auf Erden grenzenlos überantwortet. Und sie wendet sich darin mit neuem Sinn von fern der antiken „heidnischen" Frömmigkeit zu, denn wie diese in dem Teppich des irdischen Geschehens das Muster eines himmlischen Willens sucht und findet, so fließen jetzt aus diesem Wissen um den offenbarten eschatologischen Willen Pflicht und Recht, seine untrüglichen Zeichen in der eigenen Gegenwart zu entdecken und nach ihnen die eigene Sehnsucht und den eigenen Willen zu richten. So deuten sich hier jene besondere urchristliche Haltung und jener besondere urchristliche Gehalt an, welche beide gleichsam über der Antike und dem Judentum, beiden gleich nah und fern, ein unverwechselbar Neues und in sich Gegründetes darstellen.

5.

Nach den beiden ersten Bitten scheint die dritte eine doppelte Funktion zu haben. Sie setzt einmal den bisher befolgten Gang der Gedanken fort; denn die erste beginnt bei Gottes innerstem Wesen, die zweite geht über zu dem äußeren Reich oder auch dem äußeren Tun Gottes, die dritte endet bei der bestehenden Welt, Himmel und Erde, so daß diese Bitten wie konzentrische Kreise sich um den einen Mittelpunkt legen, um die Anrede: „Vater unser in den Himmeln!" In immer weiteren Räumen und mit immer stärkerer Macht strahlt das Geschehen der eschatologischen Vollendung aus, welches alle Bitten erflehen; die dritte Bitte gibt die letzte und äußerste Grenze. Aber eben damit faßt sie auch, was bisher erbeten war, mit klaren Worten zusammen. So wie Gottes Reich und Gottes Name letztlich Gegenstände seines Willens sind, so sind auch in diesem „dein Wille geschehe" die beiden vorigen ihrem Inhalte nach gesammelt. Diese dritte verknüpft, was Gottes tiefstes Wesen ist und sein innerstes Herz erfüllt, mit allem, was in der weitesten Ferne von Gott lebt, auch mit der Erde; sie sagt also, daß im Himmel wie auf Erden Gottes Name möge geheiligt werden, daß vom Himmel zur Erde Gottes Reich möge kommen, und daß, wenn beides sich erfüllt, alsdann Gottes Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. Diese zusammenfassende Funktion der Bitte mag durch die zweigliedrige Form des Satzes nachdrücklich unterstrichen werden.

Von hier aus läßt sich auch die Frage erörtern, ob diese Bitte ursprünglich zum Vater-unser gehört; denn sie fehlt ja in der lukanischen Fassung, obwohl Lukas sie in Gedanke und Wort als eine Bitte Jesu kennt (Lk 22,42, vgl. auch Act 21,14). Wenn nun diese Bitte sozusagen wiederholt, was die beiden ersten sagen, liegt dann nicht der Schluß nahe, daß sie erst von der Gemeinde in ein ursprüngliches kürzeres Herrengebet eingefügt wurde? Seit dem Beginn der neutestamentlichen Kritik ist deshalb häufig die matthäische Bitte als Gemeindebildung oder als ein aus der Gethsemane-Erzählung eingetragenes Herrenwort beurteilt und das „Ursprüngliche" in der lukanischen Form gefunden worden. Indessen sind die angeführten Gründe kaum triftig; denn wenn die Bitte ihrem Inhalte nach entbehrlich sein soll — obgleich eine Regel dessen, was entbehrlich und was unentbehrlich ist, sehr schwierig anzugeben ist —, dann ist es an sich ebenso wahrscheinlich oder auch unwahrscheinlich, daß dieses Entbehrliche einem Zusammenhang eingefügt wie aus ihm entfernt worden ist. Ja, für Matthäus möchte man meinen, daß nach der dem Vater-unser vorangehenden Regel, in Gebeten nicht zu plappern wie die Heiden — nur Matthäus hat sie uns überliefert —, die Einfügung von etwas Entbehrlichem in ein Gebet, das ein Muster des „Nicht-Plapperns" sein soll, schwer denkbar ist. Aber was heißt denn hier entbehrlich? Die dritte Bitte wiederholt nicht schon Gesagtes, sondern faßt es zusammen, und faßt es nicht nur zusammen, sondern setzt es zugleich fort und vermittelt weiter zu der folgenden Bitte, von der um das kommende Reich zu der um das tägliche Brot, sie hat, wie gezeigt, ihre eigentümlichen Motive, welche nicht einmal klar ausgesprochen sind, so daß ihr an sich alle inneren Merkmale der Ursprünglichkeit anhaften. Bei allen Gründen, welche man gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der dritten Bitte vorbringt, muß man zudem fragen, weshalb die gleichen Gründe, welche die Gemeinde veranlaßten, den Satz einzufügen, nicht auch Jesus bewogen haben können? Weshalb sollte das Gebet um eschatologische Vollendung, — das einzige Anliegen der ersten Bitten, das einzige Anliegen auch der Botschaft Jesu und des ganzen Neuen Testamentes — nicht ein drittes Mal ausgesprochen werden können, nachdem es zweimal ausgesprochen wurde? In der Dreimaligkeit liegt nur stärker als in der Zweimaligkeit die Intensität der eschatologischen Erwartung ausgedrückt, welche sich rein auf die Sache Gottes richtet und von allen menschlichen Bezügen absieht, welcher diese Sache so unendlich groß ist, daß Himmel und Erde nur ihr Schauplatz sein können. Daß aber zum dritten Mal hier neu geredet wird, verrät sich an äußeren Zeichen: Die Bitte ist wohl jüdischen Gedanken verwandt, aber im Judentum keineswegs geläufig, sie trägt ein so unverkennbar eschatologisches Gepräge, sowohl in dem Vater-unser als in der Erzählung von Gethsemane, daß sie sich von jüdischen oder auch hellenistischen Geläufigkeiten klar abhebt. Darum braucht diese Bitte in keinem anderen Sinne „Gemeindebildung" zu sein, als alle Überlieferung von der Geschichte Jesu nichts anderes als „Gemeindebildung" ist.

So bleibt nur noch die Frage, weshalb die dritte Bitte bei Lukas im Vater-unser fehlt; sie ist zu beantworten, wenn wir die zahlreichen Besonderheiten dieser lukanischen Fassung untersuchen. Aber eines ist auch schon hier deutlich: Der Schluß, daß das, was bei Matthäus über Lukas im Vater-unser überschießt, von Matthäus später eingeschoben sein müsse, ist anfechtbar; die Urgemeinde hat sichtlich verschiedene Formen des Herrengebetes gebraucht, vielleicht haben schon die ersten Jünger Jesu das Gebet ihres Meisters in verschiedenen Formen gebetet. Denn am Anfang solcher Entwicklungen, wie sie das Vater-unser durchgemacht hat, steht ebenso häufig das Vielfältige wie das Einfache, steht um so eher das Vielfältige, als wir nur das vielfältige Echo besitzen, die eine Stimme aber, die also widerklang, verschollen ist.

VI. Unser täglich Brot

1.

Der Text der vierten Bitte ist bei Matthäus fest und ohne Varianten überliefert; denn daß der Curetonianus als einziger unter den syrischen Versionen schreibt: „Und gib uns ..." — also durch ein „und" anschließend und den Imperativ an die Spitze rückend —, das ist kaum als eine Variante, sondern nur als ein Deutungsversuch zu bezeichnen. Um so deutlicher weichen die Formen des Matthäus und Lukas voneinander ab. Lukas hat wohl fast die gleichen Worte und die gleiche Wortstellung, aber anstatt *δός* setzt er den präsentischen Imperativ *δίδου* und anstatt des *σήμερον* ein *τὸ καθ' ἡμέραν*. Beide Abweichungen hängen sichtlich innerlich zusammen, die vermutliche aramäische Grundform hab ist dem Tempus nach unbestimmt; darum handelt es sich bei dem Verbum nur um Verschiedenheiten der griechischen Übersetzung, da aber mit dieser Differenz des Tempus zugleich die andere zwischen „heute" und „täglich" zusammenhängt, ist es wahrscheinlich, daß hier nicht der eine den anderen korrigiert hat, sondern beide unabhängige Fassungen, ein jeder die seiner Tradition und Gemeinde, wiedergeben. Der Aorist des Matthäus ist dadurch gesichert, daß bei ihm auch alle übrigen Bitten das Prädikat nur im Aorist haben, während Lukas nicht nur in der vierten Bitte von dieser Regel sich frei gemacht hat.

Die Form dieser Bitte weicht von den vorangehenden und nachfolgenden charakteristisch ab. Sie allein hat nicht das bittende Prädikat an erster Stelle, sondern rückt dahin mit spürbarer Betonung ein Akkusativ-Objekt, sie bestimmt dieses Objekt noch durch ein Attribut, das einzige in diesem Gebet. Von den vorangehenden Sätzen ist dieser dadurch geschieden, daß die passiven Prädikate aufhören und das Wörtchen „dein" verschwindet; mit den nachfolgenden ist er dadurch verbunden, daß die aktiven Prädikate beginnen und das Wörtchen „uns oder unser" einsetzt. Darin ist es wohl auch begründet, daß die Bitte asyndetisch neben den drei ersten steht, während sie mit den drei letzten durch das „und"

der nächsten Bitte verknüpft ist. So bleibt diese Bitte für sich und dennoch mit den folgenden verbunden.

Die Bitte scheint in sich klar und verständlich zu sein — wenn man einmal von dem Rätsel des Wortes ἐπιούσιος absieht —, aber es ist nicht unwichtig, trotz oder auch wegen solcher Allverständlichkeit den genauen Sinn der einzelnen Worte und Wendungen sich deutlich zu machen. An erster Stelle steht die Wendung „Brot geben"; es ist seltsam, daß sie nur in den Evangelien begegnet; wo immer später davon gesprochen wird, daß man an Hungrige Brot austeilt oder daß man das Mahl in der Gemeinde hält, da ist dennoch nicht mehr dieser Ausdruck der Evangelien gebraucht. Die Apostel „dienen bei Tische", wenn sie in der Urgemeinde die Witwen und Armen speisen (Act 6,2), und die Feier des Mahles heißt „Brotbrechen" (z.B. Act 2,42). Vollends in den apostolischen Vätern und bei den Apologeten ist die Wendung „jem. Brot geben" nicht mehr bezeugt. Seltsamer noch ist ihr Gebrauch in den Evangelien. Nur hier richtet sich die Bitte an Gott: Gib uns unser Brot; außerdem wird noch dreimal von Jesus erzählt: „Und er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es ihnen" (Mt 14,19 15,36 26,26). Es geschieht in der unvergeßlichen und dennoch vertrauten Gebärde, welche die wunderbaren Mahle am See Genezareth wie das letzte Mahl in Jerusalem begleitet. Aber außerhalb dieses engen und heiligen Kreises begegnet auch in den drei ersten Evangelien die Wendung niemals mehr, so daß es sich um eine nur in religiöser Sprache übliche Wendung zu handeln scheint; vielleicht ist dafür ein kleines Zeichen, daß in einem Gleichniswort Jesu nicht mehr das einfache Verbum διδόναι gebraucht ist, sondern das Kompositum ἐπιδιδόναι (Mt 7,9): „Oder welcher Mensch unter euch, den sein Sohn um Brot bittet, wird ihm einen Stein reichen?" Vollends im vierten Evangelium ist „das Brot geben" eine rein religiöse Wendung geworden; selbst Jesu Austeilen von Brot und Fisch heißt hier bisweilen διαδιδόναι (6,11, anders 21,13). Aber Gott „gibt das Brot" vom Himmel und Jesus gibt selbst „das Brot des Lebens" (6,31 ff.): in diesem Zusammenhange findet sich auch die einzige Stelle im Neuen Testament, welche vielleicht nicht nur formal unserer Bitte entspricht, denn die Juden bitten Jesus: „Herr, allenthalben gib uns dieses Brot!" (6,34).

Ein anderes Bild bietet freilich das Alte Testament; hier ist die Wendung häufiger und keineswegs auf Gott beschränkt. In den erzählenden Schriften bedeutet „jemandem Brot geben" soviel wie ihm zu essen geben, verpflegen, ernähren; in den poetischen und prophetischen Büchern dagegen sind nur mehr zwei Anwendungen gebräuchlich, einmal der Preis Gottes, daß er jedem, besonders den Hungrigen Brot gibt, und sodann das Gebot, dem Hungrigen von dem eigenen Brot zu geben. Es ist klar, daß dieses Gebot nur jenen Preis Gottes spiegelt. Da man in den späteren erzählenden Büchern des Alten Testamentes, von den Chroniken bis zu den Makkabäern, vergebens nach unserer Wendung sucht, so scheint auch hier eine rein religiöse Verwendung sich anzu-

bahnen. Man spürt sie auch dem großen Bilde an, welches Jes 55,10 von dem Worte Gottes prägt: „Wie der Regen, der vom Himmel kommt, ... Samen gibt dem Säenden und Brot dem Essenden." Damit scheint aber auch das Wort „geben" nicht mehr an die Situation des Mahles gebunden zu sein, sondern in dem ganz allgemeinen Sinne gebraucht, welcher gerade in einem Gebet naheliegen und angemessen sein mag: „schenken, zu Teil und Besitz werden lassen". Danach könnte man unsere Bitte wiedergeben: „Gib, daß wir zu essen haben", da ja auch im Alten Testament nicht selten gesagt ist: „Er gab ihnen Brot zu essen" oder auch kurz „er gab ihnen zu essen"[11]). Und solcher Sinn scheint auch in einem Gebete näher zu liegen, welches von Gott zu empfangen verlangt, was es erbittet. Aber gegen solch allgemeine Fassung des Satzes sträubt sich die Wortstellung; hier steht eben das Wort „Brot" betont voran, das durch zwei Bestimmungen noch verstärkt ist, alsdann folgt erst das Verbum, so daß man mit den Lutherschen Worten übersetzen sollte: „Unser Brot, das tägliche, gib es uns heute!" Aber selbst wenn man dieses „gib uns" nur als einen Ausdruck des Gebetes, nicht auch der Situation des Speisens will gelten lassen, so bleibt die ganze Wendung eine Besonderheit.

Es liegt gerade dem alttestamentlichen Glauben vor anderen nahe, alles, was der Mensch besitzt und erwirbt, als eine Gabe und ein Lehen Gottes anzusehen: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen" (Hiob 1,21). Auch das Brot, das den Menschen täglich nährt, ist nichts anderes als eine täglich neue Gabe Gottes an alle Menschen. Zahlreiche Dankesworte und Dankgebete sind uns überkommen, welche von dieser Anschauung zeugen, und in dem täglichen Tischgebet spricht sich dieser Dank immer wieder aus, so daß wer ihn unterläßt, dem Heiden und Gottlosen gleich zu achten ist. So heißt es in der ersten Benediktion des Tischgebetes (Tp. Berakh. VII 11a. 35): „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der die ganze Welt speist durch seine Güte! In Gnade, Liebe und Erbarmen gibt er Brot allem Fleisch, denn seine Gnade währet ewiglich. Nach seiner großen, immer währenden Güte hat er uns nicht mangeln lassen ... Speise um seines großen Namens willen. Denn er speist und versorgt alle und erweist Gutes allen und richtet Speise zu für alle seine Geschöpfe, die er erschaffen hat. Gepriesen seist du, Herr, der alle speist!" (Billerbeck IV 631). Allgemeiner heißt es in der neunten Bitte des Achtzehngebetes: „Ach segne, Herr unser Gott, dieses Jahr zum Guten in allen Arten des Ertrages! ... Und gib dem Boden Tau und Regen, mach satt die Welt mit den Schätzen deiner Güte! ... Gepriesen seist du, Herr, der du die Jahre segnest." Alle solchen Gebete danken entweder für empfangene Gaben oder bitten um die Fruchtbarkeit des Landes, um den Segen der Ernte oder ähnliches, aber kein Gebet ist uns überliefert, in dem so unmittelbar gebeten würde: „Gib uns Brot!" Und wenn ein Jakob bittet, Gott möge ihm in der Fremde „Brot zu essen geben" (Gen 28,20) oder wenn PsSal 5,10 der Sänger bekennt: „Wenn ich hungere, schreie ich, Gott, zu dir und du gibst mir", so ist auch der Grund solcher

Unmittelbarkeit erkennbar. Gott so um des Tages und Leibes Notdurft zu bitten, das ist die Not und das Recht der Hungernden oder der Fremden; und damit stimmt überein, daß die einzige, genau entsprechende Wendung im Alten Testament die Regel ist: „Brich dem Hungernden dein Brot!" (Jes 58,7) oder der Preis von Ps 146(145),7:

Der Treue hält ewig,
der Recht schafft den Bedrückten,
der Brot gibt den Hungernden,

oder auch der von Ps 107(106),9:

Ja, er hat die lechzende Seele gesättigt,
die hungernde Seele gefüllt mit Gutem.

Von hier aus ist die Besonderheit der vierten Bitte, vergleicht man sie mit den üblichen jüdischen Gebeten, begreiflich; denn es ist nun eine Bitte der Armut und des Hungers, und die Not, aus der sie spricht, wird durch das „heute" nur noch unterstrichen. Denn dem frommen Juden liegt der Mittelweg am Herzen, wie ihn etwa Prov. 30,8 schildert:

Armut und Reichtum gib mir nimmer,
füttere mich mit dem Brot, das mir festgesetzt ist,
sonst möchte ich satt werden und verleugnen
und sprechen: Wer ist JHWH?
oder sonst möchte ich arm werden und stehlen
und mich am Namen meines Gottes vergreifen.

Und ähnlich heißt es PsSal 5,18:

Selig, wessen Gott gedenkt im rechten Maß der Selbstgenug-
Denn sitzt der Mensch im Überfluß, sündigt er. [samkeit!
Genug ist das Mittelmaß in Gerechtigkeit,
Und darin ruht der Segen des Herrn,
Daß er sich sättige in Gerechtigkeit.

Ein letztes Zeichen dieser Besonderheit liegt in dem Ausdruck „unser Brot". Im Neuen Testament ist es nirgends sonst und im Alten selten bezeugt, daß zu dem Wort Brot überhaupt ein Personalpronomen tritt; wenn es aber geschieht, dann trägt es auch besonderen Sinn und Ton. Das Wort „Brich dem Hungrigen dein Brot" meint eben: Teile, was dir gehört und dessen du bedarfst, dennoch mit den Hungrigen! In den Fluch, mit dem Gott Adam aus dem Paradiese vertreibt, hat erst die Septuaginta das Personalpronomen eingefügt (Gen 3,19): „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen", und wieder bedeutet dies „dein" das Brot, um das du dich mühst und dessen du bedarfst. So ist auch hier wohl „unser Brot" mit einem besonderen Sinn gesagt; es ist das Brot, das wir brauchen, und um das wir bitten, weil wir ohne dieses uns nötige Brot verhungern.

Auf den gleichen Sinn weist das Wort Brot auch seinem sachlichen Gehalt nach. Es ist bekannt, daß das hebräische leḥem wie das aramäische laḥmā nicht nur das aus dem Korn des Getreides Gebackene bezeichnet, sondern allgemein jegliche Nahrung; besonders die Verbindung „Brot essen" bedeutet so viel wie „Mahl halten". Das griechische ἄρτος hat in der Septuaginta manches von dieser weiteren Bedeutung in sich aufgenommen, aber doch nicht unbeschränkt. Wo noch in Lev 21,6.8.9.17.21 der masoretische Text von „dem Brote Gottes", d.h. dem Opfer spricht, da setzt die Septuaginta „Gabe"; wo Prov 30,8 von dem Brot redet, das mir festgesetzt ist, da schreibt sie allgemein „das Nötige und Genügende" und die Übersetzung von leḥem durch „Nahrung" (τροφή) weist in die gleiche Richtung (Ps 135,25 145,7 146,7 Prov 6,8 24,8). Denn nur dann und nur deshalb erhält auch das griechische ἄρτος die allgemeine Bedeutung von Speise, weil Brot für die Armen und minder Bemittelten die Hauptnahrung ist. Daher behält im Neuen Testament das Wort seinen eigentlichen Sinn, auch in unserer Bitte; und das färbt ihre Worte, daß das Brot der Not, um das der Hungrige fleht, zugleich das Brot der Gnade ist, das Gott schenkt. Selbst wo das Wort in übertragenem Sinn verwandt ist, läßt sich dieses beides noch spüren. Auf die Bitte der Juden, welche der unseren so überraschend ähnelt: „Herr, gib uns dieses Brot (Joh 6,34), antwortet Jesus:

Ich bin das Brot des Lebens,
Wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern
und wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten.

Also ist auch die Bitte „gib uns Brot" eine Bitte der Hungernden.

Ein letzter Grund, an das Brot für Hunger und Armut zu denken, liegt in dem Wörtchen „heute", das neben ἐπιούσιος diese Bitte von allen vergleichbaren unterscheidet. Wo sonst in alttestamentlichen oder jüdischen Gebeten Gott um Speise und Trank gebeten wird, da ist entweder gar keine zeitliche Grenze genannt oder die Dauer durch ein Menschenleben oder auch eine Jahreszeit begrenzt. In dem dritten Segensspruch heißt es: „Unser Gott, unser Vater, weide uns, speise uns, versorge uns, ernähre uns und schaffe uns weiten Raum, ja schaffe uns weiten Raum eilends aus allen unseren Bedrängnissen! Laß uns nicht benötigt sein, Herr unser Gott, weder der Gaben der Menschen noch ihres Darlehens, sondern allein deiner vollen und offenen und heiligen und weiten Hand, daß wir nicht zuschanden werden und beschämt in alle Ewigkeit!" (Billerbeck IV 631). Im Achtzehngebet lautet die entsprechende Bitte: „Segne uns, Herr, dieses Jahr mit allen Arten des Ertrages!" Es ist die Bitte des Bauern, der für die Frucht des Feldes, welche ihn bis zur nächsten Saat nähren soll, und für „das Werk seiner Hände" betet. Die vierte Bitte betet etwa ein Tagelöhner, welcher am Morgen noch nicht weiß, ob er über Tag Arbeit und Brot findet, oder ein Wanderer, der auf seinen Weg, wie Jesus seine Jünger anweist, nichts mitnimmt, nicht Brot, nicht Tasche, nicht Geld (Mk 6,8 par.).

Dieses „heute" stimmt wohl auch zu der vorderorientalischen Gewohnheit wenigstens der einfachen Kreise, täglich den Bedarf an ungesäuertem Brot zu backen, so daß das am Morgen gebackene Brot am Abend verzehrt ist, aber es rechnet auch nicht mit Vorräten an Mehl, welche über das Heute hinausreichen, es rechnet vielleicht überhaupt nicht mit solcher Gewohnheit, sondern wie ein Bettler oder Fahrender mit milden Gaben „um Gottes willen".

Aber das Wörtchen „heute" hat nicht nur die Aufgabe, die Bitte um Brot zeitlich zu begrenzen und damit das bescheidenste Maß an menschlicher Nahrung anzugeben, sondern auch das Beten und Verlangen auf das Heute zu begrenzen. Man pflegt deshalb dieses „Heute" mit Jesu Anweisung zu verbinden, nicht für den morgigen Tag zu sorgen (Mt 6,34). Indessen ist die Sorge des Menschen für das Heute etwas anderes als das Gebet zu Gott um eben dieses Heute, beides schließt sich wohl nicht aus, ist aber auch nicht unmittelbar miteinander verbunden. Wenn der Mensch um das Morgen nicht sorgen soll, dann sollte man erwarten, daß er um dieses Morgen und auch Übermorgen beten könnte und dürfte; und diese Erwartung ist nicht von heutigen Gedanken getragen, sondern bei Lukas ist die vierte Bitte nicht auf das Heute begrenzt, sondern auf „Tag um Tag" unbegrenzt erweitert. Man wird auch fragen dürfen, welches im Sinne der Verkündigung Jesu das wahre und echtere Gebet ist, jenes, das die ganze Lebenszeit des Menschen, wie kurz oder lang sie sei, von Gottes Fürsorge abhängig weiß, oder dieses, das sich auf die winzige Spanne eines Tages beschränkt und gleichsam an dessen unvermeidlichen, aber auch vergänglichen Bedürfnissen haftet? Die Frage ist gewiß nicht zu beantworten, aber sie lehrt damit auch erkennen, daß auf dieses Heute vielleicht noch etwas anderes folgt als der Morgen eines neuen Tages, zumal es als dieses flüchtige Heute nicht besonders hervorgehoben zu werden brauchte, da es schon durch die Tatsache des Betens angedeutet und mit allen seinen Aufgaben und Bedürfnissen vor Gottes Angesicht gerückt ist. Aber vielleicht steht diese zeitliche Beschränkung mit dem noch unerklärten *ἐπιούσιος* in Zusammenhang; denn es sind die beiden Attribute, welche der Bitte ihr besonderes Gepräge geben, das eine zum Objekt, das andere zum Prädikat, und beide stehen am Ende jeder Halbzeile. Wir müssen uns daher zuvor dem Rätsel dieses Adjektivs zuwenden.

2.

Über das Wort *ἐπιούσιος* ist seit den ersten Bemerkungen des Origenes eine kleine Bücherei geschrieben worden, und sein Rätsel ist dennoch nur zum geringsten Teile und unsicher gelöst worden. Origenes hatte erklärt (de orat. 27), daß das Wort weder in der Sprache der griechischen Literatur noch der des Volkes existiere, es sei wohl von den Evangelisten gebildet worden. Nun ist freilich das Wort an sich noch einmal aufgefunden worden: In einem oberägyptischen Papyrus (Preisigke, Sammelbuch 5224,20), welcher ein Ausgabenverzeichnis enthält, findet sich auch ein Ausgabeposten: *ἐπιουσ* ... angegeben und mit einem

halben Obolos berechnet. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Wort nur eine Abkürzung für *ἐπιουσίων* darstellt, da auch die Wörter für andere Ausgabeposten, bei denen es sich um Lebens- und Futtermittel handelt, zum Teil abgekürzt sind; *τὰ ἐπιούσια* bedeutet dann wohl „das für den Tag Bestimmte oder Hinreichende", kurz die Tageskost. Diese Annahme wird bis zu einem gewissen Grade dadurch gestützt, daß auf einer pompejanischen Wandinschrift (CIL. IV suppl. 4000 g), die auch eine Ausgabenliste enthält, neben Ausgaben für Öl, Stroh, Heu, Kleie auch ein Posten für diaria mit 5 As verzeichnet ist, und dieses diaria bedeutet, wie oft belegt, die Tagesration. So würde also *ἐπιούσια* dem lateinischen diaria entsprechen. Ist wenigstens der Wortsinn von *ἐπιούσιος* damit geklärt? Der Beleg stammt aus dem 5. Jahrhundert n.Chr., aus dem fernen Oberägypten; was kann er für das gleiche Wort bedeuten und beweisen, das 400 Jahre früher in Palästina in einem Gebet begegnet, welches sich in diesen 400 Jahren das römische Imperium erobert hat? Die Frage stellen heißt sie verneinen, und dabei braucht man an die Möglichkeit, daß das Wort *ἐπιούσιος* aus der Alltagsbitte des Herrengebetes auch in die Alltagssprache gedrungen sei, noch nicht einmal zu denken. So bleiben wir auf den dreifachen und dreifach unsicheren Weg der Etymologie, der alten Übersetzungen und der alten Erklärungen angewiesen.

Es gibt zwei Möglichkeiten, das Wort abzuleiten. Die erste geht von der Präposition *ἐπ'* und dem Partizipialstamm von *ἰέναι* aus und benutzt den festen Ausdruck *ἡ ἐπιοῦσα* scil. *ἡμέρα* (so z.B. Prov 27,1 LXX Act 16,11 20,15 21,18) zur Deutung; dieser bezeichnet sowohl den folgenden, den nächsten als den gegenwärtigen, den anbrechenden Tag. Das Wort *ἐπιούσιος* steht zu dem Partizip wie etwa die Form *ἑκούσιος* zu *ἑκών, ἑκοῦσα*; als Bedeutung ergäbe sich entweder allgemein „künftig, jeweils folgend, zukommend, zufallend" oder speziell „für den nächsten Tag", sie berührt sich also sowohl mit crastinum als auch mit venientem. Eine zweite Ableitung geht von *ἐπί* und einer Form von *εἶναι* aus; sie hat freilich die Schwierigkeit, ohne daran schon im Anfang zu scheitern, daß in *ἐπιούσιος* ein Hiatus beibehalten ist, welcher dem Wort *ἐπεῖναι* sonst immer fehlt. Auch hier sind dann manche Abwandlungen möglich: Entweder rührt das Wort von *ἐπὶ τὴν οὖσαν* scil. *ἡμέραν* her, d.h. für den laufenden Tag, oder von *ἐπὶ τὴν οὐσίαν*, d.h. zum Dasein, zum Leben gehörig. Sprachlich erregen diese Deutungen deshalb Bedenken, weil ein fester Ausdruck *ἡ οὖσα* im Sinne von „der heutige Tag" bisher nicht nachgewiesen ist und weil *οὐσία* wohl dem Philosophen das Dasein, auch das Wesen der Dinge bedeutet, aber volkstümlich nur die Bedeutung von Besitz, Vermögen hat. So führt die Etymologie zu keiner sicheren Erklärung; dabei ist noch nicht einmal der Spannung gedacht, welche zwischen der Ableitung und der Verwendung, noch dazu in fremdsprachigen Ländern besteht.

Auch der Weg der Übersetzungen ist gespalten. Die syrischen Versionen, von denen leider die sinaitische zu Mt 6,9—13 fehlt, schwanken zwischen verschiedenen

Bedeutungen, zwischen continuus = beständig, und panis necessitatis, einmal begegnet gar panis abundantiae. Die Bedeutung „beständig" ist sichtlich der Analogie dieses „unseren Brotes" mit den alttestamentlichen Schaubroten entgehnt, welche Num 4,7 lehem hattamīd heißen; die Septuaginta übersetzt an dieser Stelle *οἱ ἄρτοι οἱ διὰ παντός*, in Num 4,16 die Wendung minhat hattamīd mit *ἡ θυσία ἡ καθ' ἡμέραν*, so daß der Sinn „täglich" nicht weit ab liegt. Ulfilas (sinteina) und die armenische Version sind dem syrischen Vorbilde gefolgt. Eine zweite Gruppe vertritt die Bedeutung crastinus, an erster Stelle das Hebräer-Evangelium, welches nach der bekannten Bemerkung des Hieronymus in seinem Matthäuskommentar zu unserer Bitte mahar las, so daß der Sinn ist: „Unser morgiges, d.i. künftiges Brot gib uns heute". Dieser Übersetzung schließt sich die memphitische an, die sahidische hat venientem. Dabei ist mahar aus dem Griechischen erst zurückübertragen; denn es wäre sonst unbegreiflich, wie das geläufige Wort „morgen" durch das völlig singuläre *ἐπιούσιος* wiedergegeben sein sollte, während das Umgekehrte leicht denkbar ist, da es die Dunkelheit des griechischen Wortes beseitigt. Daher können wir auch nur unsicher raten, wenn wir nach dem aramäischen Grundwort für dieses rätselvolle *ἐπιούσιος* fragen, und die Methode der Rückübersetzung oder auch der Vergleichung mit rabbinischen Belegen versagt hier völlig. In den lateinischen Versionen gibt es endlich eine zwiefache Übersetzung: Cotidianus, wie die Itala liest, und supersubstantialis, wie Hieronymus gedeutet hat. Durch die lateinische Bibel sind beide Bedeutungen, die eine supersubstantialis in dem matthäischen Vater-unser, die andere quotidianus in dem lukanischen, dem christlichen Abendlande mitgegeben worden. Das mannigfache Schwanken zeigt deutlich, daß ein ursprüngliches Verständnis des Wortes nicht mehr vorhanden, sondern sein Sinn erraten ist.

Fragen wir endlich die griechischen Kirchenväter, so ist auch bei ihnen die Unsicherheit groß; sie wird hier noch verstärkt durch die wechselnde sachliche Exegese, welche der ganzen Bitte zuteil wird. Origenes erwägt zwei Möglichkeiten, die eine von *οὐσία* her, welche das „Wesensbrot" bedeutet, und die andere von *ἐπιέναι* her, welche nach ihm das Brot der Zukunft meint. Aber in beiden Fällen deutet das Wort *ἐπιούσιος* darauf, daß „Brot" nur eine Metapher für den Logos ist. Cyrill von Jerusalem denkt, ohne bei dem sprachlichen Problem zu verweilen, wohl an irdisches Brot, aber nicht an das gewöhnliche „tägliche", sondern an das eucharistische. Wieder anders erklärt Gregor von Nyssa: *ἐπιούσιος* bedeutet nichts anderes als „täglich" (*ἐφήμερος*), aber es ist das leibliche Brot gemeint; der Beter wird in dieser Bitte angewiesen, nur um das zu bitten, was dem einfachsten Bedürfnis des Leibes dient. Und ebenso hat Chrysostomos die Bitte und das Wort gedeutet.

Es ist nicht unwichtig, zu sehen, daß diese verschiedenen Erklärungen in weit ältere Zeit zurückreichen und zum Teil sich auf neutestamentliche Angaben stützen können. So ist im Neuen Testament öfter von „täglich" die Rede: In der Ur-

gemeinde besteht ein „täglicher Tischdienst" der Apostel (ἡ διακονία ἡ καθημερινή Act 6,1), Jak 2,15 mahnt die Christen wegen der Brüder, welche „nackt sind und der täglichen Nahrung entbehren" (τῆς ἐφημέρου τροφῆς). Der Gedanke des „täglichen Brotes" ist also vertraut, aber um so schwerer ist es zu begreifen, daß für einen so geläufigen Gedanken ein so seltenes Wort in dem täglichen Gebet der Jünger gebraucht sein sollte. In Jak 2,16 wird der Begriff der täglichen Nahrung alsbald durch den andern der „leiblichen Notdürft" (τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος) aufgenommen, und dieser Gedanke hat seine schon angegebenen Wurzeln in alter jüdischer Lebens- und Spruchweisheit: „Füttere mich mit dem Brot, das mir festgesetzt ist" (Prov 30,8), und rabbinische Sprüche erklären diesen Ausdruck „Brot, das mir festgesetzt ist" mit der Wendung „Brot, das genug für mich ist" (Beispiele bei Billerbeck I 420ff.). So würde sich die vierte Bitte in eine überkommene alttestamentliche Anschauung einfügen, welche zwischen Reichtum und Armut ein bescheidenes Mittelmaß erwünscht und erwählt. Sie war zweifellos im Judentum der Zeit Jesu verbreitet; war sie aber auch die Meinung dessen, der da sprach: „Selig die Armen, selig die Hungernden" (Luk 6,20f.)? Überdies würde unser Rätselwort in dieser Bedeutung und an dieser Stelle fast tautologisch sein; denn man kann das betonte „unser Brot" nicht anders erklären als „das Brot, das wir brauchen", sollte aber dann noch gesagt sein: „das genug für uns ist"?

Auch der Gedanke des „künftigen Brotes" ist schon alt, wie die Lesart des Hebräer-Evangeliums zeigt, das ja auch sonst manche alte Wendung und Anschauung bewahrt hat. Versteht man freilich wie dieses unter dem künftigen Brot unmittelbar und wörtlich das Brot für den morgigen Tag, so bleibt dunkel, warum das „Heute" am Ende nicht auch das weit geläufigere „morgen" (αὔριον) mit sich gebracht hat; was meint diese Umschreibung, welche doch nur in einem erzählenden Bericht, nicht aber in einem Zwiegespräch den nächstfolgenden Tag bezeichnet? Vielleicht meint aber schon das „Morgen" des Hebräer-Evangeliums auch oder nur jenen kommenden Tag, der „uns" ein eschatologisches Brot geben wird, wie schon Origenes erklärte. Auch Marcion ist wohl dieser Ansicht gewesen, wenn er die vierte Bitte in seinem Evangelium wiedergab: „Dein Brot, das künftige (τὸν ἐπιούσιον) gib uns heute!" Das ist wohl kaum eine tendenziöse Änderung, sondern eine sachliche Erklärung, welche auch außerhalb der marcionitischen Christenheit Geltung hatte; denn wenn die syrische Version unsere Wendung mit dem Ausdruck wiedergibt, der im Alten Testament „das Brot Gottes" (z.B. Lev 22,7), die heiligen Schaubrote, bezeichnet, so liegt hier sichtlich eine verwandte Anschauung wie bei Marcion vor. Und sie ist nicht fern, wenn schon das vierte Evangelium fast mit den Worten unserer Bitte die Juden bitten läßt: „Herr, allenthalben gib uns dieses Brot" und Jesus antwortet: „Ich bin das Brot des Lebens" (6,34f.). Dabei ließe sich dann dieses himmlische Brot noch doppelt bestimmen als das Wort und Werk, welches Jesus bringt — wie denn Mk 7,27 par. sein Wirken „Brot" für die Kinder

genannt werden kann — oder als „die geistliche Speise" (Did 10,2), welche die urchristliche Feier des Mahles vermittelt.

So scheinen also vier Bedeutungen wie zur Wahl gestellt, welche alle ihre mehr oder minder starken Gründe und Gegengründe haben: Morgig (künftig) und täglich, nötig und künftig (himmlisch). Angesichts solcher Wahl wird noch einmal die volle Schwierigkeit der Lage deutlich: In einem Gebet, das zum täglichen Gebrauch bestimmt, von den einfachsten und tiefsten Dingen des menschlichen Lebens und des göttlichen Wirkens handelt, das auf Klarheit und Kürze, auf Allverständlichkeit und Gedrungenheit wie angelegt ist, begegnet ein griechisches Wort, welches hier zum ersten Male auftaucht und für Jahrhunderte hier seine einzige Stelle hat. Es gibt dafür auch kein aramäisches Wort, das sich eindeutig als Grundlage des griechischen ermitteln ließe; und das Wort muß doch verständlich gewesen sein, es muß zugleich der Bitte einen besonderen Gehalt oder wenigstens eine besondere Farbe gegeben haben. Und in den ältesten Übersetzungen und Erklärungen spiegelt sich wiederum dies Allereinfachste — das „tägliche", das „nötige" zur Nahrung des Leibes — und das Allerletzte — das „künftige", das himmlische zum Heil der Seele — in den verschiedensten Farben und Formen wider. Wir versuchen einen Weg zur Lösung dieses Rätsels zu finden, indem wir Jesu Anschauung von dem „Brote", vom Essen und Trinken kurz betrachten[13]).

3.

Es ist bekannt, daß die synoptischen Evangelien häufiger von Essen und Trinken, von Brot und Nahrung reden als irgendeine Schrift oder auch eine Gruppe von Schriften des Alten Testamentes. Als Gleichnis oder als Geschehnis, als Mahnung oder als Verheißung, als Drohung oder als Trost durchzieht die Rede vom Essen und Trinken jede Schicht der Überlieferung. Wohl redet auch das Alte Testament von den Dingen der täglichen Nahrung und redet davon stärker und tiefer als irgendeine andere antike Religion; das ist vielleicht darin begründet, daß der Übergang vom Nomadentum zum Landsassentum, welches von der Scholle sich nährt, schon im alten Israel als das eine große Wunder göttlichen Heiles und göttlicher Führung erschien. Vor allem an zwei Stellen — wenn wir einmal hier, wo es sich um den inneren Gehalt handelt, von den großen kultischen Feiern zu Beginn der Saat und am Ende der Ernte, in Frühjahr- und Herbstfesten absehen — prägt sich diese Bedeutung aus: In dem Preis Gottes, daß er „alles Lebende sättigt mit Gefallen" (Ps 145[144],16), daß er insonderheit „den Hungernden Nahrung gibt" (Ps 146[145],7), und in der Hoffnung auf eine Zeit der Vollendung, welche unter dem Bilde des Freudenmahles uns gemalt wird. In vorchristlicher Zeit ist zwischen diesen beiden Gedanken kaum eine andere Verbindung hergestellt worden als die eine, daß Gott dem Menschen jetzt gibt, was er jetzt für sein Leben bedarf, und daß er einst dem Frommen alles geben wird, was er für das ewige Leben mit ihm bedarf; und es ist nur zu begreiflich, daß vor allem die Pflicht des Dankes besteht: „So

wirst du essen und satt werden und sollst dem Herrn deinem Gott danken für das gute Land, das er dir gab" (Dt 8,10), eine täglich und jährlich sich erneuernde Pflicht, vor welcher das künftige Bild einer fernen Hoffnung fast verschwimmt. Bei diesem Danke treten dann zwei Gedanken besonders hervor: Gott nährt alles Lebende, die Vögel unter dem Himmel, die Fische im Meer, die Tiere und Menschen auf der Erde, die Könige, Fürsten und Völker (PsSal 5,11—13, vgl. Ps 147[146],8f. Hiob 38,25—27); es ist ein Zeichen der Macht, mit der er die Welt erschaffen hat und erhält. Und Gott macht dabei keinen Unterschied: Wie Regen und Sonnenschein über Gerechte und Ungerechte kommen, so lassen sie auch für Gerechte und Ungerechte die Nahrung reifen. Sodann gilt, daß Gott vor allen Dingen den Hungrigen nährt: „Wenn ich hungere, so schreie ich, Gott, zu dir und du gibst mir" (PsSal 5,12, vgl. Ps 107[106],9); es ist das Zeichen seiner erbarmenden Güte, denn „wer ist milde und gütig denn du, der du die Seele der Niedrigen erquickst und tuest deine Hand auf in Erbarmen" (PsSal 5,14). In solchen Fragen steht die große Frage des Hungers unter den Menschen auf und wird noch mit einer kindlichen Gläubigkeit beantwortet: Gott ernährt eben auch die Hungrigen. Aber mit diesem Vertrauen ist auch die Pflicht verbunden: „Brich dem Hungrigen dein Brot... dann dringt dein Licht hervor gleich der Morgenröte" (Jes 58,7f., vgl. Prov 22,6 Tob 1,16 4,16); und gerade das Judentum hat diese Pflicht der Wohltätigkeit in beispielhafter Weise gelehrt und geübt.

Diese Grundgedanken sind auch in der synoptischen Verkündung Jesu noch spürbar, aber die Gewichte sind anders verteilt. Wir hören wohl noch von der Macht, mit der Gott alles Lebende sättigt: „Sehet die Vögel unter dem Himmel, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheuern, und euer himmlischer Vater nähret sie doch!" (Mt 6,26). Aber ungleich schärfer ist das Problem des Hungers gesehen und ungleich größer ist es gelöst. Wohl bleibt die Pflicht, den Hungernden zu speisen und den Durstigen zu tränken, aber wer es tut, der gehört auch „zu den Gesegneten meines Vaters", denn „was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan" (Mt 25,34f.). Der Gedanke, daß Gott gerade den Hungernden speise, ist kaum noch berührt (nur Lk 1,53); an seine Stelle ist das größere Wort getreten: „Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden" (Lk 6,21), und dieses weist auf die größere Hoffnung hin, welche alles „erfüllt" und den Gedanken an die Schöpfermacht Gottes fast verdrängt: „Ihr werdet essen und trinken an meinem Tisch in meinem Reich" (Lk 22,30). Das Problem des Hungers ist gelöst durch den Hinweis auf das eschatologische Reich, da „sie nicht mehr werden hungern, nicht mehr dürsten, sondern das Lamm sie weiden wird und leiten zu des Lebens Wasserquellen" (Apc 7,16f.). Und diese Lösung wird durch das Gegenbild zwiefach bestätigt: „Wehe euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr werdet hungern" (Lk 6,25); wer aber den Hungrigen nicht speist, der wird „verdammt zum ewigen Feuer" (Mt 25,41). Das bekannte Gleichnis

vom reichen Mann und armen Lazarus hat diese Gedanken unvergeßlich eingeprägt.

Damit ist ein erstes Band, kräftiger als im Alten Testament, um die eschatologische Vollendung und um die Tatsache des Essens und Trinkens gelegt; es ist nicht oder nicht nur an die Ordnung der Schöpfung, sondern an die der Vollendung gebunden, nicht an die Gottgegebenheit dieser Welt, sondern an die „Gottverheißenheit" der künftigen Welt: Alle Not und alle Zweifel, welche der Hungernde auf Erden leiden kann, sind selbst die Zeichen des eschatologischen Segens, welchen er in Gottes Reich genießen wird. Und dieser Gedanke wird noch dadurch unterstrichen, daß im Alten Testament sich viele und reiche Bilder finden, um die Herrlichkeit des vollendeten Reiches zu malen; in den Worten Jesu aber gibt es nur eines, das vielfältig ausgedeutet wird, das Bild von dem hochzeitlichen oder königlichen Mahl, vom Essen und Trinken oder zu Tische Liegen mit den Vätern, in Abrahams Schoß, weiterhin dienen auch die Bilder vom Ernten oder der Lese nur dazu, den großen Zusammenhang zu zeigen, in dem „unser Brot" steht. Man könnte fast sagen: Bitten um das kommende Reich und bitten: „Unser Brot gib uns heute" ist unter diesem Gesichtspunkt fast gleichbedeutend.

Nun gelten diese Brot- und Mahlgedanken nicht nur einer wenn auch noch so nahen eschatologischen Zukunft, sondern ebenso der irdischen Gegenwart des Meisters. Er ist gekommen, die Sünder zu „laden" (Mk 2,17 par.), und Laden ist wenigstens auch das Wort, mit dem Gäste zum Mahle gebeten werden, wie es denn auch hier bei einem Mahle gesprochen ist. „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mk 10,45) oder wie das Wort in der Form des Lukas lautet (22,22): „Ich bin unter euch wie ein Dienender", und „Dienen" (διακονεῖν) heißt im strengen Sinne „bei Tische aufwarten", der erste Dienst, welchen die Apostel in der ältesten Gemeinde üben, von dem auch der „Dienst am Wort" erst abgeleitet ist, ist deshalb „der tägliche Dienst bei Tisch" (Act 6,1—4). Es ist auch nicht bei dem Worte der Sendung geblieben; das Volk, dem seine Sendung galt, hat Jesus deswegen gescholten: „Siehe, der Fresser und Weinsäufer" (Mt 11,19) und ihn damit von Johannes dem Täufer geschieden, welcher „nicht aß und trank", und beide Urteile spiegeln sich genau in dem Gespräch über das Fasten: Die Jünger des Johannes fasten, die Jünger Jesu sind „Hochzeiter, wie können sie fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?" (Mk 2,18 par.). Ihr tägliches Essen und Trinken mit dem Meister ist also ein hochzeitliches, ein heutiges und dennoch künftiges Mahl, weil es in aller Kärglichkeit des Tages die Fülle eschatologischer Gemeinschaft spendet. Und dieses Mahl bleibt nicht auf die Jünger beschränkt, wenn der Meister gekommen ist, „die Sünder zu laden". Dieses Wort steht wie eine Unterschrift unter dem Bilde, welches Jesus zeichnet, wie er mit Zöllnern und Sündern das Brot teilt. Denn diese Gemeinschaft mit Menschen, welche dem jüdischen Gesetz und dem jüdischen Frommen als Abtrünnige des Gottes und Volkes

galten und deshalb unrein waren, soll nicht solche angeblichen Vorurteile brechen zugunsten einer höheren menschlichen Freiheit, sie ist auch nicht geübt aus der freien Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt, oder aus dem Erbarmen mit allem, was die Not gezeichnet hat, sondern sie ist der Ausdruck dafür, daß in dieser engsten Gemeinschaft des Essens und Trinkens ein Stück jenes eschatologischen Reiches verwirklicht worden ist, zu welchem gerade die Sünder geladen sind, in dem dereinst die Bettler und Krüppel von den Hecken und Zäunen, die heidnischen Völker „Mahl halten werden mit Abraham und Isaak und Jakob" (Mt 8,11). So begreift sich tiefer, weshalb dem einen vulgär verzerrenden Wort über Jesus „der Fresser und Weinsäufer" das andere folgt: „Der Zöllner und Sünder Freund" (Mt 11,19). Das Gleiche sagt und meint in anderer Weise das Wort an die kanaanäische Mutter, welche um Heilung ihrer Tochter bittet (Mk 7,27ff. par.): Wenn es nicht gut ist, den Kindern das Brot zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen, dann ist Jesu Wirken in Wort und heilender Tat eben ein Brotspenden; und dieses Brotspenden ist wie das Dienen oder Laden der Inbegriff des eschatologischen „Gekommen-seins", das Brotessen aber in dieser Zeit das Zeichen der Gegenwart und Wirklichkeit gewordenen Heilszeit.

Von hier aus erhalten alle Worte Jesu über Essen und Trinken, Hungern und Dürsten, über das Mahlhalten einen eschatologisch erfüllten Sinn; es begreift sich auch, daß diese Mahlworte und Mahlbilder alle Richtungen der Wirksamkeit Jesu umfassen vom paränetischen Weisheitsspruch bis zur eschatologischen Prophetie, vom Gebet der Jünger bis zum geheimnisvollen Offenbarungswort des Menschensohnes. In dem „Brot" liegt die Pflicht, den Hungernden zu speisen, liegen die Not des Darbens und die Gnade des Sattwerdens, liegt endlich die Gemeinschaft, Gast zu sein am Tische Gottes wie in seinem Reiche. Am tiefsten und größten ist diese Bedeutung des Brotes in den beiden Erzählungen von der wunderbaren Speisung dargelegt; denn diese beiden Mahle tragen alle Züge in Gebärden und Geschehen, welche die Brotworte enthüllen: Sie sind einfache Mahlzeiten, Jesus ist der Gastgeber, er speist wie ein jüdischer Hausvater seine Gäste nach frommem Brauch und mit ärmlicher Speise, und daß der Hunger gestillt wird und alle sich sättigen, ist ebenso Zweck wie Ergebnis des Mahles. Aber dieses Mahl ist auch, wie das Wunder anzeigt, ein Stück Wirklichkeit jener Vollendung, da die Seinen „mit ihm essen und trinken werden in seinem Reich" (Lk 22,30); das Brot, das er heute und hier spendet, ist auch das Brot, das er morgen in seinem Reich mit ihnen teilen und essen wird. Und aus solcher Mahlanschauung, solchem täglich geübten Mahlbrauch, solchem einmal geschehenen Mahlwunder entspringt am Ende seines Lebens die Stiftung des Mahles für seine Jünger, ein Vermächtnis von gestern, eine Feier von heute und eine Verheißung für morgen.

4.

Vielleicht entspricht schon die Tatsache, daß im Vater-unser eine Bitte um das Brot sich findet, einer jüdischen Sitte; denn auch das Achtzehngebet, das

im Judentum täglich gebetet wird, erfleht in seiner neunten Bitte den Segen Gottes über das Brot. Sicher aber prägt sich die aus dem Alten Testament überkommene Anschauung darin aus, daß als erste aller menschlichen Bitten eben die Bitte um das Brot hier ausgesprochen ist; denn Gottes Fürsorge ist am klarsten und tiefsten daran zu ersehen, daß er „alles Lebende sättigt nach Gefallen". Aber es ist nicht nur die erste, sondern auch die einzige Bitte, welche das leibliche Leben des Menschen angeht, und sie klingt anders als jüdische Gebete. Denn sie bittet nur darum, daß Gott uns heute das Brot geben möge, und kein Blick schweift zunächst über die enge Grenze dieses einen Tages; und diese Begrenztheit ist um so gewichtiger, als bisher die Bitten von den Dingen handelten, welche in alle Ewigkeit Gott angehen, und die folgenden von den Dingen, welche immer zwischen Gott und den Menschen weben. Nur hier erscheint, gleichsam zwischen Gottes Ewigkeit und der Menschen eschatologische Zukunft gestellt, dieses einzige „Heute". Es mag mannigfache Gründe haben: So spricht, wie wir schon streiften, ein Armer, welcher am Morgen noch nicht weiß, wovon er sich und die Seinen den Tag über nähren soll, oder ein Wanderer, der in der Frühe ohne Brot und Geld und Tasche seine Fahrt beginnt, oder auch ein Tagelöhner, welcher auf dem Markte vergebens auf Arbeit wartet. Aber aus dem „Heute" redet nicht nur die äußere Not der Bedürftigen, sondern auch die innere Freiheit der Beter, welche die Sorgen für ein Heute und Morgen im Vertrauen auf Gottes Güte abgeworfen haben. Und in dieser hingegebenen Freiheit, welche alles, auch des Leibes und Lebens Notdurft aus Gottes Hand erbittet, folgt unsere Bitte wohl alttestamentlichem Glauben, aber kein alttestamentliches oder jüdisches Wort hat diese Freiheit so unbeschränkt und unbekümmert gefaßt, daß für das eigene „Werk der Hände" (Achtzehngebet, neunte Bitte) hier kaum noch Raum zu sein scheint. In dieser Haltung spiegelt sie nur das große Wort Jesu wider: „Sehet die Vögel unter dem Himmel, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheuern, und euer himmlischer Vater nähret sie doch!" (Mt 6,26). Daß mit solcher Bitte nicht nur die Sorge um Brot, sondern auch das „Recht auf Brot" verneint ist, das zudem in der Antike ein unbekannter Begriff ist, bedarf keines Wortes.

Noch eine zweite, schon berührte Grenze ist mit dieser Bitte gezogen: Das Brot, welches die Bedürftigen für dieses Heute erbitten, ist auch nur das Brot, das Gott uns zumißt, das für uns hinreicht. Diese Grenze ist darüber hinaus noch in der Wendung „unser Brot" angedeutet, wie auch im Alten Testament dann das Personalpronomen gesetzt ist, wenn der Mensch gleichsam in seine ihm gesteckten Schranken verwiesen wird, innerhalb deren er an Gottes Güte sich freuen soll: „Iß in Freuden dein Brot!" (Eccl. 9,7). Ist aber unter „unser Brot" das Brot gemeint, das wir brauchen, so ist auch den mancherlei Erklärungen der Weg versperrt, welche darin nur den knappen Ausdruck für alle Bedürfnisse des leiblichen Lebens finden. Das heutige Brot ist also nicht, wie Luther im Kleinen Katechismus meinte, „alles, was zur Leibesnahrung und

Notdurft gehört", vom Essen und Trinken bis zu den „guten Freunden, getreuen Nachbarn und dergleichen", sondern ist nichts anderes als das Stück kärglichen Gerstenbrotes, das heute den Hunger stillt. Das Brot stellt auch nicht die leibliche Ordnung des menschlichen Lebens dar — die Bibel kennt keinen weiteren Sinn des Wortes als menschliche Speise —, sondern höchstens die Tat der göttlichen Fürsorge, welche des Menschen Leben erhält, und alles Übrige ist Gott anheimgestellt, welcher allein weiß, „wes ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet" (Mt 6,8). Wiederum heißt diese Beschränkung nicht, daß der Einzelne lerne, sich damit zu begnügen, sondern daß er sich daran vergnüge und höchstens lerne, Gott für seine Gnade zu danken.

Es ist wohl bedeutsam, daß diese wenigen Worte des Gebetes alles auskehren, was man an Pflichten und Rechten aus der Tatsache des natürlichen Lebens ableiten möchte und abgeleitet hat, daß sie vielmehr auch diese Tatsache als ein von Gottes Gnade abhängiges Leben betrachten lehren, welches in dem Ganzen von Gottes Wirken und Wirklichkeit gleichsam nur einen winzigen Raum einnimmt gleich dem Tropfen am Eimer, aber der Sinn dieser Bitte ist damit noch nicht erschöpft. Denn es entsteht die Frage, ob nicht diese Bitte um das heute nährende Brot das Recht voraussetze, die Sorge um das eigene Leben eben in solcher Bitte an Gott aufzuheben; verschleiert also der Satz nicht das Recht des Geschöpfes, von seinem Schöpfer erhalten zu werden? Wie es immer mit dem geschichtlichen und sachlichen Recht solcher Fragen bestellt sein mag, sie lenken zunächst den Blick auf die eine Tatsache, daß hier nicht ein Ich um das Brot bittet, dessen es bedarf, sondern ein Wir um „unser" Brot; und diese Wir sind zunächst der Kreis derer, welche zu ihrem Vater im Himmel also beten. Er ist eben durch diesen Vater so eng geschlossen wie durch kein irdisches Band, sei es des Standes oder Volkes, des Berufes oder der Familie, aber es ist deswegen auch nicht möglich, dieses „uns" ohne weiteres als jeden Einzelnen von uns zu interpretieren; vielmehr bitten diese „Wir" als eine hie und heute betende und lebende Gemeinschaft um „unser Brot". Darüber hinaus ist noch etwas anderes auffällig: Wo im Alten Testament oder im Judentum der Dank oder die Bitte um das tägliche Brot laut wird, da treten als Träger von beidem entweder der Einzelne oder die Gesamtheit nicht nur des Volkes, sondern aller Völker auf. Denn gerade darin liegt der Grund und die Gewißheit der Erhörung, daß Gott „die ganze Welt sättigt mit seiner Güte Schätzen" (Achtzehngebet, 9. Bitte), wie denn auch Ps 146(145),16 gerade das preist, daß Gott „alles Lebende" sättigt nach Gefallen. Mit solcher Anschauung hängt zusammen, daß im Alten Testament selten zu dem Worte Brot ein Possessivpronomen hinzutritt, kaum je in Gebeten, wohl gelegentlich in Geboten, für den Hungrigen das eigene Brot hinzugeben. Hier ist aber die Beschränkung auf den Kreis der „wir" doppelt ausgesprochen. Sollte Jesus nicht lehren können oder wollen, wie jeder fromme Jude durch das Alte Testament und durch seine Lehrer zu beten gelehrt war, um das Brot aller und jedes Einzelnen zu bitten? Die

Frage stellen heißt auch sie verneinen; also knüpft dieses doppelte „unser" und „uns" eine besondere Beziehung zwischen dem Brot und diesen betenden Wir. Sie sind nicht nur die nach Brot Darbenden — das sind auch alle anderen Menschen —, sondern auch die mit „ihrem" Brot Gesegneten; und was das bedeutet, hat die Untersuchung der Mahlanschauung und des Mahlbrauches Jesu gelehrt: Brot ist das Bild und die Wirklichkeit des eschatologischen Gottesreiches, von welchem das Wort gilt: „Selig, wer das Brot essen wird im Reiche Gottes" (Lk 14,15). Das Brot hört darum nicht auf, ein leibliches, ja ein kärgliches und ärmliches Brot zu sein, welches „unseren" Hunger stillt; es ist auch nach wie vor Zeugnis der Schöpfermacht und der fürsorgenden Güte Gottes, aber eben dieses Brot, mit dem Gott alles Lebendige sättigt, ist auch „unser Brot", mit dem Gott „uns" heute begnadet, ist das Brot, welches der Vater seinen Kindern gibt und das niemand ihnen nehmen kann, und ist darin das Zeugnis auch der eschatologischen Gnade Gottes. Erst aus solchen Zusammenhängen scheint sich die starke und singuläre Hervorhebung des „unser" und „uns" zu erklären.

Man wird vielleicht einwenden, daß ein solch tiefer Doppelsinn, welcher von einem leiblichen und eschatologischen Hunger, einem leiblichen und eschatologischen Brot redet, dem kurzen Sätzchen kaum zu entnehmen sei. Aber einmal ist diese Bitte nicht nur in dem Vater-unser, sondern auch im gesamten Neuen Testament singulär, sodann ist bisher auch das eine Wort, welches sonst das Rätsel der vierten Bitte bildet, nicht berücksichtigt worden. Und eben das Wort ἐπιούσιος scheint den doppelten Beziehungen genau entsprechen zu können, welche durch den ganzen Satz berührt werden. Es bezeichnet kaum das zureichende oder das zugemessene Brot; denn dieser Sinn liegt schon in dem „unser" angedeutet, und wenn es die alttestamentliche Wendung von dem Brot, „das mir festgesetzt ist", wieder beleben sollte, so übersieht man, daß die jüdische Anschauung, welche hinter diesem Ausdruck liegt, nicht die Anschauung Jesu ist. Denn er kennt nicht das „bescheidene Mittelmaß" (PsSal 5,18, vgl. auch Pirke Aboth IV 3) einer gottgesetzten Existenz, dessen sich der jüdische Fromme getröstet oder getrösten soll, sondern er verlangt auch das bescheidenste Maß an gesichertem Dasein preiszugeben, „alles zu verkaufen, was man hat" (Mt 19,21) um des Armen willen und selbst zu hungern und zu dürsten: „Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden" (Lk 6,21). Das Wort ἐπιούσιος bereitet deutlich das „Heute" vor, und aller besonderer Gehalt der Bitte scheint in der Übereinstimmung und der Verschiedenheit dieser beiden Worte zu liegen. Es bedeutet darum das künftige, das kommende Brot, das Brot von und für morgen, welches Gott in dem Heute geben möge, und es ist damit jene Doppelheit angedeutet, welche der Anschauung vom Brot in den Worten Jesu innewohnt, die auch der Situation entspricht, von welcher die Evangelien überall zeugen, auf der Schwelle von dieser zu der kommenden Welt zu stehen und von beider Mächten, beider Gnaden und Not gehalten zu sein. Dieses „künftige Brot",

wie man alsdann die Wendung übersetzen könnte, ist noch nicht das vollendete Brot, welches einst die Geladenen in Gottes Reich essen werden, es ist auch nicht nur das heutige und leibliche Brot, sondern es ist in dem heutigen das kommende, in dem kommenden das heutige, wie es etwa die Erzählung von der wunderbaren Speisung in einem großen Bilde darstellt und wie die Jünger es mit ihrem Meister zu seinen Lebzeiten teilen. Diese Doppelheit nimmt dem Brot nichts von seiner irdischen Leiblichkeit, aber diese ist zugleich das Gefäß eschatologischer Gemeinschaft und Fülle geworden. Auch dieses kommende Brot stillt den heutigen, irdischen Hunger, aber dieses heutige Brot schenkt auch alle kommende eschatologische Gnade.

Um solcher vielfältigen Beziehungen willen läßt es sich verstehen, daß nicht einfach das geläufige Wort „morgen" (αὔριον = mahar) gesetzt ist, welches das Hebräer-Evangelium hernach gewählt hat. Das aramäische Wort, das Jesus brauchte, ist unwiederbringlich verloren; es ließe sich denken, daß es noch schlichter und verständlicher von der eschatologischen Gnade des heutigen und künftigen Brotes geredet hätte und erst die griechische Übersetzung das ungewöhnliche Wort wählte, um damit das Hintergründige des Gewöhnlichen auszudrücken. Aber dann liegt eben in der Seltenheit und Vieldeutigkeit dieses einen Wortes auch die ganze Fülle eschatologischen Geheimnisses und eschatologischer Offenbarung, welche das ärmliche Essen und Trinken im Heute und Hier zu dem Zeichen und zu der Wirklichkeit des kommenden Gottesreiches erhebt und damit dieses noch währende und schon verrinnende Heute zu dem vorläufigen Gefäß seiner eschatologischen Fülle.

5.

Man hat es seit alters merkwürdig oder auch tiefsinnig gefunden, daß Jesus als erstes von allen menschlichen Dingen das leibliche Brot erbitten läßt, da er doch sonst alle solchen Gedanken verbannt. Darum hat Origenes in dem Brot die himmlische Speise des Wortes gesehen oder Gregor von Nyssa aus ihm die dringliche Mahnung gelesen, mit dem unausweichlich Notwendigen sich zu begnügen, oder Luther darin den Gedanken der weltlichen Ordnung wahrgenommen. Es ist leicht zu sehen, daß in solchen Erklärungen sich mehr der spekulative Theologe oder der mönchische Prediger oder der praktische Reformator seines Volkes verraten als der ursprüngliche Sinn dessen, was Jesus mit dieser vierten Bitte gesagt hat, so deutlich auch ein jeder eine Seite des Gemeinten herausgehoben hat. Aber was ist denn der ursprüngliche Sinn, der alle diese verschiedenen Seiten in sich faßt?

Um das Brot wird hier zuerst gebeten, weil es heilig ist. In vielen jüdischen Gebeten findet sich unter manchen anderen Dingen zerstreut, daß Gott den Menschen „Brot gibt"; es ist eines unter den vielen Zeichen seiner Gnade, mit denen er das äußere Leben der Menschen erhält und leitet. Hier ist es das einzige und alles in sich fassende Zeichen, und die folgenden Bitten, welche um Bewahrung vor gottfeindlichen Mächten und Dingen flehen, werden diese Einzigkeit noch

deutlicher machen. Das Brot ist heilig, weil es einmal den Hungrigen sättigt, denn überall, wo die Qual des Hungers gestillt wird, da ist auch Gottes alles überwindende und nährende Fürsorge sichtbar geworden. Aber das Brot ist heiliger noch, weil es denen, welche es als Gottes Kinder empfangen und genießen, Bild und Wirklichkeit des eschatologischen Freudenmahles und damit des Gottesreiches in dem Heute der noch verrinnenden Zeit spendet. Freilich hat innerhalb der großen Mahlanschauung diese Bitte noch ihre besondere Bedeutung; denn wo wir sonst der eschatologischen Gnade des Mahles in Wort und Werk begegnen, da ist sie an die Person des Gastgebers gebunden: Er ist der Bräutigam, er gibt den Seinen ein hochzeitliches Mahl, das „künftige Brot" im Heute. Hier aber ist es mit keinem Wort an die Person des Meisters gebunden. Indessen, diese Unpersönlichkeit teilt diese Bitte mit der gesamten Botschaft Jesu in den drei ersten Evangelien; denn der Ruf: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen" erklingt, ohne daß dessen gedacht wird, durch den es kommen soll. Es ist die Tatsache des Mahles, welche seine Teilnehmer der Gegenwart und Wirklichkeit dieses Reiches gewiß macht.

Man begreift nun auch die Stellung, welche diese Bitte im Ganzen des Vater-unsers einnimmt. Sie steht zwischen den ersten drei Bitten, welche um die Sache Gottes, und den letzten drei, welche um die Sache der Menschen gehen; sie bittet eben um das Brot, welches in besonderem Sinne die Sache Gottes wie der Menschen ist. So ist sie die Schwelle, die von dem Reich der erbetenen eschatologischen Vollendung zu dem Reich der vorhandenen menschlichen Not hinüberführt, und darum beiden Reichen zugehörig. Aber sie spricht damit auch von dem zugleich geschichtlichen und eschatologischen Grunde, aus dem heraus „wir" um Gottes Namen, Reich und Wille beten und in Schulden, Versuchung und Bösem ihm vertrauen können, aus dem heraus „wir" die Kinder dieses „unsres Vaters im Himmel" sind; und umgekehrt ist die Bitte um dieses unser heutiges und künftiges Brot auch ein Ausdruck der Gemeinschaft, aus der wir zu Gott beten. Man wird sich hüten müssen, die beiden Seiten dieser Beziehung im Sinne späterer kirchlicher Begriffe allzu genau und fest zu bestimmen. Dieses Brot ist noch nicht das Brot des kirchlichen Sakramentes, ist nicht einmal das Brot der urchristlichen Mahlfeier, und diese Gemeinschaft ist noch nicht die spätere Kirche oder auch nur die urchristliche Ekklesia. Beide Seiten sind noch locker und unbestimmt, Keimen gleich, welche sich zu den durch sie vorbestimmten und aus ihnen erwachsenden Gebilden auf unfaßbare Weise entfalten. Das Brot ist also das irdische Brot, das Brot der Armen und Darbenden, und ist zugleich um der eschatologischen Stunde willen, in der es erbeten und genossen wird, das künftige Brot in diesem Heute, das Brot der Erwählten und Begnadeten; diese Gemeinschaft ist der lockere Kreis derer, welche an manchen Orten zu Gott beten: „Unser künftig Brot gib uns heute!", und ist zugleich die eschatologische Gemeinschaft der Gotteskinder, welche heute ihres Vaters Gabe, „unser Brot", essen, wie sie es bald in ihres Vaters Hause essen werden. Man möchte fast

vermuten, diese Bitte und mit ihr das Vater-unser sei als Tischgebet vor dem Beginn des gemeinsamen Mahles der Jünger gedacht, oder auch als ein Morgengebet derer, die arm und hungrig und obdachlos nach der Stätte und dem Brote suchen, welches sie „heute" vereinen und speisen wird.

Von dieser Bitte klärt sich auch die Anlage des ganzen Gebetes. Die im Mahl gleichsam am Tisch ihres Vaters geeinten Gotteskinder sind es, welche in der ersten Hälfte des Vater-unsers um Dinge bitten, die rein ihres Gottes und Vaters im Himmel sind; sie können und dürfen es, weil sie wie die Engel Gottes zu Seinem Ingesinde gehören. Und die nach dem Mahl hungernden Menschenkinder sind es, welche um die Freiheit von Hunger und Schulden, von Anfechtung und Feindschaft bitten; sie müssen und sollen es, weil sie die Darbenden und Schuldigen auf Erden sind. In dieser ihrer Doppelheit sind sie beiden Bereichen angehörig, dem ersten, in dem Gottes Name, Reich und Wille herrschen, und dem anderen, in dem Schulden und Anfechtung und Leiden umgehen. Sie sind die Mitte, die zwischen Gott und Welt, zwischen dem Morgen und dem Heute verbindet.

Endlich klären sich von hier aus auch die mancherlei Bedeutungen und Erklärungen, welche man dem Wort ἐπιούσιος zugeschrieben hat. Das seltene Wort enthält, ist die bisherige Erklärung richtig, den Schlüssel zu dieser Bitte, indem es ihrer alttestamentlich vertrauten und alltäglichen Art den Ausdruck der eschatologischen Fülle und Spannung hinzufügt. Es ist darum berechtigt, wenn dies Wort alsbald im Sinne von „täglich" verstanden worden ist, wie schon die lukanische Fassung lehrt, und mit ihr verbindet sich alsbald auch die Bedeutung „ausreichend, zugemessen". In solcher Deutung ist der alttestamentliche und zugleich natürliche Grund dieser Bitte erkennbar, der unveräußerlich zu ihr gehört; aber ebenso klar ist, daß auch die beiden anderen Deutungen „morgig" und „überwesentlich" ihr gutes Recht haben, weil sie von dem eschatologischen Moment reden, das nicht nur die Botschaft Jesu, sondern auch die Lage seiner Jünger charakterisiert. Das Wort ἐπιούσιος im Sinne von „künftig" enthält in ähnlicher Weise ein Doppeltes in sich wie der Ruf: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen"; auch er spricht von dem Da- wie dem Nahe-sein, von Gegenwärtigkeit und Künftigkeit. Darum ist auch den ersten drei Bitten rein der Gedanke des eschatologischen Kommens aufgeprägt und in diesem einen Wort ἐπιούσιος verdichtet, weil diese Brotbitte erkennen lehrt, daß nicht nur von einer eschatologischen Künftigkeit zu reden ist, sondern auch von einer eschatologischen Gegenwärtigkeit, welche das Heute, den Ort aller Not, auch zu dem Ort aller Gnade macht. Darum können sich die drei folgenden Bitten rein dem zuwenden, was in diesem Heute die betende Gemeinschaft bedrückt und anficht. So bestätigt sich von der Seite des Inhaltes her, was die früher erschlossene rhythmische Form des Gebetes ahnen ließ: Die vierte Bitte ist Mitte und Kern des Vater-unsers.

VII. Vergib uns unsre Schulden!

1.

Bei der fünften Bitte bietet die handschriftliche Überlieferung mehr Varianten des Textes als bisher; sie verbinden sich mit den Differenzen zwischen der matthäischen und lukanischen Fassung, und auch sie sind beträchtlicher als bisher. Matthäus sagt *ὀφειλήματα*, Lukas *ἁμαρτίας* und die Didache *ὀφειλήν*; das Wort des Matthäus findet sich ebenso wie das der Didache in religiöser Verwendung nur an dieser Stelle. Lukas hat anstatt des seltenen das geläufige Wort gleichen Sinnes gesetzt und dies dadurch verraten, daß er im Nachsatz das Bild vom Schuldner bewahrt hat. Schwieriger ist es, zwischen dem Wort des Matthäus und dem der Didache zu entscheiden; beide haben den gleichen wörtlichen und bildlichen Sinn, beide finden sich oft in der Koine — das zweite besonders in Papyri und Ostraka, das erste auch in der hellenistischen Literatur —; Matthäus kennt in dem Gleichnis vom Schalksknecht auch das Wort *ὀφειλή* (18,32). Wenn er also hier abweicht, dann wird hier auch *ὀφειλήματα* ursprünglich sein; der Plural scheint dem Gemeinten konkretere Farbe zu geben als der allgemeinere und blassere Singular *ὀφειλήν*. Damit ist auch die Entscheidung über eine zweite Variante gegeben: Matthäus schreibt *τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, die Worte entsprechen nach Art eines Reimes dem Schluß des Vordersatzes „unsere Schulden", zugleich den aramäischen Gleichklang der originalen Worte nachbildend. Lukas hat *παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*, das ist wohl besseres Griechisch, aber ist auch nicht mehr die Sprache des Gebetes, sondern eines Gebotes oder normativen Spruches, wie er der Form nach etwa in Mt 5,28: „Jeder, der ein Weib ansieht", dem Inhalt nach in der Regel vorliegt, welche noch Mt 6,14f. 18,35 Mk 11,25 zu finden ist. Dabei ist auch der im Aramäischen vorhandene, bei Matthäus noch nachklingende Reim verloren gegangen.

Die übrigen Abweichungen scheinen sämtlich gleicher Art und gleichen Ursprungs zu sein: Matthäus schließt eng mit *ὡς καί* den Nachsatz an, Lukas lockerer mit *καὶ γάρ*; ebenso hat Matthäus den Spruch vom Dienen des Menschensohnes mit *ὥσπερ* eingeleitet, Markus aber mit *καὶ γάρ* (Mt 20,28 = Mk 10,45). Beides geht auf das aramäische kedi zurück, welches in ähnlicher Weise sowohl begründend als vergleichend verwandt wird. Sodann schwankt in den Handschriften Form und Tempus des Prädikates bei Matthäus; es finden sich: *ἀφήκαμεν*, *ἀφίεμεν*, *ἀφίομεν*, und *ἀφίωμεν*. Bei Lukas ist einhellig *ἀφίομεν*, in der Didache *ἀφίεμεν* überliefert. Zwischen den beiden präsentischen Formen läßt sich nicht wählen; *ἀφίεμεν* ist die klassische und „gebildetere" Form, *ἀφίομεν* eine volkstümlichere Neubildung. Der Konjunktiv erweicht die Aussage aus später zu erörternden dogmatischen Bedenken. So bleibt die Entscheidung zwischen Präsens und Aorist, aber beide Tempora weisen auf die aramäische Form šebaḳnan, welche selbst der Zeit nach unbestimmt ist und darum durch ein Präsens wie einen Aorist wiedergegeben werden können. Da Matthäus im Vater-unser

durchweg den Aorist gebraucht, ist auch hier die Form *ἀφήκαμεν* die ursprüngliche; sie warnt aber davor, aus dieser Zeitform der Vergangenheit sachliche Schlüsse zu ziehen, und besagt nicht mehr, als daß die älteste Gemeinde dieses Vergeben im Sinne der Einmaligkeit, nicht der Dauer aufgefaßt hat. Eine letzte Verschiedenheit betrifft im Nachsatz das Subjekt; Matthäus verstärkt es durch *ἡμεῖς*, Lukas durch *αὐτοί*. Hier läßt sich ein Grund der Abweichung nicht einmal vermuten, aber sie zeigt um so deutlicher, daß in den beiden Fassungen des Matthäus und des Lukas ein ursprünglicher aramäischer Wortlaut verschieden „übersetzt" worden ist, wobei man bedenken muß, was dieses „Übersetzen" in einem zweisprachigen Lande bedeutet, da fast ein jeder nach Umstand und Bedürfnis sich bald des Aramäischen, bald des Griechischen bedient. Und diese Erkenntnis ist dann nicht nur für die fünfte Bitte, sondern für den Text des ganzen Gebetes gültig.

In beiden Fassungen aber ist die strenge Parallelität bemerkenswert, welche zwischen Vorder- und Nachsatz besteht. Die beiden Sätze sind einander völlig gleich gefügt, jeder hat dasselbe Verbum als Prädikat, hat zweimal Formen von *ἡμεῖς* an der gleichen Stelle und hat ein Objekt des gleichen Stammes und Klanges. Im Aramäischen ist diese gegenseitige Entsprechung vielleicht noch augenfälliger (siehe oben S. 15); sie verwehrt es, wie einst der große Philologe Lachmann wollte, den Nachsatz als eine Parenthese innerhalb der Folge der 5. und 6. Bitte zu fassen, und deutet an, daß sich auch dem Sinne nach entsprechen soll, was sich so klar der Form nach entspricht.

2.

Der Inhalt der fünften Bitte ist durch zwei Begriffe bestimmt, den der Schuld und den der Vergebung. Es ist zunächst nötig, ihren genauen Sinn und Umfang festzulegen.

Das Wort *ὀφείλημα* findet sich mit religiösem Sinne innerhalb der griechischen Bibel nur bei Matthäus; und dieser Sinn ist durch die Mt 6,14 folgende Regel, welche „Vergehen" (*παραπτώματα*) an Stelle Schulden setzt, unmißverständlich festgelegt; ein übriges tut dann die erwähnte lukanische Abweichung „unsere Sünden". Dem Evangelium des Lukas ist die religiöse Verwendung des Stammes *ὀφειλ.* und seiner Ableitungen auch sonst nicht fremd. Schon der Nachsatz spricht von jedem, der uns schuldet, in dem Sinne: der sich gegen uns verfehlt; in Lk 13,4 heißt es von denen, auf die der Turm zu Siloa fiel: „Glaubt ihr, daß sie Sünder gewesen sind (*ὀφειλέται*) mehr als alle die Menschen, die Jerusalem bewohnen?" Matthäus allein oder seiner Tradition erscheint das Wort so völlig vertraut, daß er auch das Gleichnis vom Schalksknecht erzählt, welches auf dem Begriff der Schuld — in finanziellem wie in religiösem Sinne — aufgebaut ist. Die Septuaginta hat wohl das Wort *ὀφείλημα* dreimal gebraucht (Dt 24,10 1. Esr 3,20 1. Makk 15,8), aber nur in der Bedeutung „Darlehen, Steuer". Freilich hat das aramäische Wort ḥōbā den gleichen Doppel-

sinn wie seine griechische Übersetzung, es bildet auch vor allem in den Targumen den allgemeinsten Ausdruck für Sünde; im Hebräischen scheint das Wort ein Aramaismus zu sein (Ez 18,7, vgl. Dan 1,10 Sir 8,6 11,18). Es ist schon lehrreich, daß die aramäische Sprache gegenüber der hebräischen, die schon überreich an Worten für „Sünde" ist, einen neuen, vielleicht zusammenfassenden, vielleicht variierenden Ausdruck geschaffen hat, der zudem aus dem kommerziellen Leben stammt; aber noch lehrreicher ist, daß das Matthäus-Evangelium der erste und die fünfte Bitte des Vater-unsers der wichtigste Zeuge dieses Gebrauches ist. Und wenngleich wir nicht wissen, wie weit er schon in der Zeit Jesu geläufig war, so stirbt er doch in der urchristlichen Literatur mehr und mehr ab — weder in den apostolischen Schriften des Neuen Testamentes noch bei den apostolischen Vätern findet er sich wieder —, aber er wächst und blüht in rabbinischer Literatur. Und wenn Lukas hier das Wort ersetzt, wenn auch die Regel, welche aus dieser Bitte geflossen ist, (Mt 6,14f.), es meidet und zu anderen Worten greift, dann ist auch zu schließen, daß die Verwendung des Wortes idiomatisch beschränkt war. Es ist also wohl ein „galiläischer" Ausdruck, wie so vieles Sondergut des Matthäus galiläischen Ursprunges ist, und es lehrt, daß nicht nur überkommene Begriffe das religiöse Denken beherrschen, sondern auch neue Worte und damit neue Gedanken sich geltend machen.

Mit diesem Wort „Schulden" ferner das Verbum ἀφιέναι = „erlassen, lösen" zu verbinden, entspricht verbreitetem griechischem Sprachgebrauch. Das Verbum ist in einem weiten Kreis juristischer Beziehungen zu Hause und bedeutet das Lösen von mancherlei rechtlichen Bindungen und Verpflichtungen. Nicht nur die griechische Literatur belegt diesen Sinn, auch nicht nur die Sprache der Komödie und Papyri, sondern auch die Septuaginta kennt es in gleicher Bedeutung, ja hier ist es fast ein fester terminus des alttestamentlichen Sabbatjahres geworden, über dem die Bestimmung steht (Dt 15,2): „Du sollst erlassen jegliches eigne Darlehen, welches dir der Nächste schuldet (ὀφείλει)." Im Griechischen ist also der rechtliche Sinn des Verbums vorherrschend, ein religiöser hat sich nirgends entwickelt; der Gebrauch der Septuaginta wechselt zwischen beiden Verwendungen. Aber bei diesen Wandlungen ist auch Farbe und Sinn des Wortes anders geworden: Im Alten Testament gibt ἀφιέναι vor allem das hebräische nasā und salaḥ wieder, einmal auch kaphar, es sind also Worte, die die Sühne kultischer Unreinheit meinen: Gott als der Heilige tilgt das Unheilige, er wischt es wie einen Makel ab. Wo aber ἀφιέναι eintritt, da ist die kultische Sphäre verschwunden; zwischen Gott und dem Sünder besteht ein Rechtsverhältnis, Gottes ἀφιέναι ist also ein freiwilliger Verzicht auf die daraus sich ergebenden Ansprüche; statt sie zu behaupten und durchzusetzen, läßt er seine Gnade walten. Damit folgt diese Übersetzung dem großen Satz Jesajas: Der heilige Gott wird durch Gerechtigkeit geheiligt (5,16); aus der Verbindung des Kultischen und des Rechtlichen hat sich das reine sittliche Motiv erhoben.

Im Neuen Testament ist die Wandlung weiter fortgeschritten; nur noch auf dem Gebiete der Ehescheidung hat sich der rechtliche Sinn erhalten, im übrigen wird das Wort rein von dem alttestamentlichen Gehalt erfüllt. Auch hier bedeutet also ἀφιέναι, daß ein Anspruch, der sich aus dem Bruch eines bestehenden Verhältnisses ergibt, nicht verfolgt, sondern das ursprüngliche Verhältnis „aus Gnaden" wiederhergestellt wird. Es dominieren also durch das Wort auch hier rechtliche oder religiös-sittliche Anschauungen über die kultischen; im tiefen wörtlichen Sinne ist an die Stelle des Opfers das Erbarmen getreten. Und diese ganze Entwicklung ist nicht nur für das griechische Verbum gültig, sondern auch für das aramäische šabaḳ, dessen Bedeutungskreis ungefähr dem seines Deckwortes gleicht. Darum hat vielleicht schon in der aramäischen Sprache eine gedankliche Entwicklung ein- oder sich fortgesetzt, welche den Gedanken der Sündenvergebung aus dem kultischen Bereich auf das rechtliche oder sittlich-religiöse hinüberzieht. Darum ist der erste und wörtliche Sinn dieser Bitte, Gott möge den Betern, welche in Schulden vor ihm stehen, diese Schulden erlassen. Was hinter diesem Bilde an sachlichem Gehalt etwa steht, ist später zu betrachten.

Wenn also die fünfte Bitte von einer sprachlichen und bildlichen Singularität bestimmt ist, so scheint doch der Gedanke der Sündenvergebung, zu dem diese singulären Bilder und Begriffe sich vereinen, so weit im Alten und Neuen Testament verbreitet, daß er diese Besonderheit zu einer sprachlichen Absonderlichkeit zu machen scheint. Indessen liegt sie tiefer begründet. Einmal ist der Gedanke der Sündenvergebung nicht so häufig und so zentral, wie man das von den Evangelien bisweilen behauptet. Die synoptische Überlieferung kennt Jesu großes Wort an die Schriftgelehrten (Mk 2,10 par.): „Auf daß ihr aber wisset, daß des Menschen Sohn Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden", dem das größere Wort an den Gelähmten vorausgegangen ist: „Dir sind deine Sünden vergeben!" Es begegnet auch das strenge Wort, daß Lästerungen wider den Geist nicht vergeben werden (Mt 12,31 f.). Nur der erste Evangelist überliefert die Frage und Belehrung über das Problem der Sündenvergebung gegenüber dem Bruder (18,21—35) oder in der Kindheitsgeschichte den Satz, welcher die Aufgabe des eschatologischen Vollenders umreißt: „Er wird sein Volk retten von ihren Sünden" (1,21). Damit sind für Matthäus die Stellen erschöpft, aber stärker scheinen Worte der Sündenvergebung dann bei Lukas zu fließen. Hier findet sich das Wort an „die große Sünderin": „Ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebet", hier die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen, hier endlich in manchen Handschriften auch die Bitte Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen." Wiederum hat das vierte Evangelium von dieser Überlieferung nichts, aber es kennt das Wort Jesu an die Zwölfe, das sich in Mt 16,19 nur auf Petrus bezieht: „Wem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben" (20,23).

Der Kreis der Zeugnisse läßt sich erweitern, wenn man verwandte Ausdrücke hinzunimmt. Die nominale Wendung „Vergebung der Sünden" knüpft

sich bei Markus und Lukas an die Taufe des Johannes, bei Matthäus an das Abendmahl und damit an das Blut Jesu. Wieder gebraucht Lukas auch diesen Ausdruck häufiger (10mal in Evangelium und Akten): Es steht thematisch über dem Beginn der Wirksamkeit Jesu (4,18) und steht ebenso über dem Wirken der Apostel (Ev 24,47 Act 2,38 5,31 10,43), insbesondere des Paulus (Act 13,38 26,18). So handelt es sich in der Tat um einen Grundgedanken der Verkündigung Jesu, welcher nur in den verschiedenen Schichten der Überlieferung verschieden stark ausgeprägt ist. Auch die Bitte um Vergebung der Sünde findet sich in dem Gespräch zwischen Petrus und Simon Magus erwähnt (Act 8,22), gleichsam als menschlicher Beginn der Umkehr zu Gott und Christus.

Aber dieser neutestamentliche Begriff ist auch ein Grundgedanke des Alten Testamentes; hier wie dort ist er ja mit dem prophetischen wie evangelischen Ruf der „Buße" verknüpft. Schon in der Theophanie Exod 34,6f. heißt Gott derjenige, welcher „Frevel, Vergehen und Sünde trägt"; im Psalter gehört die „Vergebung der Sünden" so sehr zu Gottes Wesen und Willen, daß alle Gottesfurcht sich eben darauf recht gründet (130[129],4.7f.). Von der Güte Gottes reden und von dem vergebenden Gott reden ist eines und dasselbe (25[24],7f.); darum klingt hier auch die Bitte auf: „Siehe an meine Gebeugtheit und meine Pein, und ertrage (LXX ἄφες) alle meine Sünden." Sie durchzieht das ganze Alte Testament und klingt hindurch bis in die Zeit des Urchristentums: Schon Mose betet am Sinai zu Gott: „Wenn du ihnen ihre Sünden vergibst, so vergib!" (Exod 32,32), und spät im Achtzehngebet heißt es (6. Bitte): „Vergib uns, unser Vater! Wir haben an dir gesündigt. Wisch aus unsere Missetaten, schaff sie aus deinen Augen, denn reich ist dein Erbarmen!" oder in dem Neujahrsgebet: „Unser Vater, unser König, vergib und verzeih all unsere Vergehungen, tilge und entferne alle unsere Verfehlungen von deinen Augen! Unser Vater, unser König, streiche aus nach deiner großen Barmherzigkeit alle unsere Schuldbriefe!" Und solche immer wiederholten Bitten gelten nicht nur den offenbaren Missetaten, sondern auch den unerkannten Sünden, nicht nur dem, was öffentlich bekannt wird, sondern auch dem, was im eigenen Herzen unbewußt sich regt (Ps 19[18],13 90[89],8). Es ist auch nicht nur bei theologischen Gedanken oder frommen Bekenntnissen geblieben, sondern alle diese alttestamentlichen und jüdischen Gedanken über Sündenvergebung haben den täglichen Kultus in Jerusalem getragen, wie sie von ihm getragen sind. Das Opfer, dessen Rauch zum Himmel steigt, ist gleichsam eine stete Bitte der Frommen (Apc 8,4) um Sündenvergebung; der Tag der Versöhnung, der die Sünden des Volkes tilgt, daß es rein und heilig wird wie die Engel Gottes, ist darum einer der größten Festtage im Leben des Volkes wie des Einzelnen. Auch die Angriffe der Propheten auf den Kultus und die Bekenntnisse der Psalmen haben die innere und äußere Richtung auf Sündenvergebung verstärkt; gerade wenn Gott eher Erbarmen will als Opfer (Hos 6,6), wenn ein geängstet und zer-

schlagen Herz das Opfer ist, das Gott wohlgefällt (Ps 51 [50], 19), dann bleibt hier wie dort das gleiche Anliegen: „Vergib uns unsere Sünden!"

Wie die Bitte um Vergebung, so hat auch der Hinweis auf das eigene Vergeben gegenüber den Schuldnern manche Parallelen in jüdischen Zeugnissen. Jesus Sirach mahnt (28,2): „Vergib das Unrecht deinem Nächsten, dann werden, so du bittest, deine Sünden getilgt werden", und diese Mahnung wird an verschiedenen Beispielen erläutert, welche das Gleichnis vom Schalksknecht vorwegzunehmen scheinen. Rabbinische Zeugnisse gehen auf dem gleichen Wege weiter: „R. Jehuda hat im Namen des Rabban Gamliel (um 90) gesagt: „Siehe es heißt: Er spendet dir Erbarmen (gegen andere), um sich deiner zu erbarmen (Dt 13,18). Das sei ein Zeichen in deiner Hand: So oft du barmherzig bist, erbarmt sich der Allbarmherzige deiner" (Tos. Baba Qamma IX,30, bei Billerbeck I 425, ähnlich auch Sifre Dt 13,18 § 96). Oder: „Wer sich über Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel; wer sich über die Menschen nicht erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel" (Schab. 151b).

So ist also der Gedanke der Sündenvergebung fest an die alttestamentlichen und jüdischen Grundlagen des Evangeliums gebunden. Aber es ist auch bekannt, daß kaum eine Religion ohne den Gegensatz zwischen dem heiligen, mächtigen Gott und dem sündigen, ohnmächtigen Menschen lebt. Daher ist der Gedanke und die Bitte um Sündenvergebung nicht auf die biblischen Religionen beschränkt, sondern gerade in mancherlei antiken Religionen verbreitet. In einem Gebet an Istar heißt es: „Ich harre auf dich, meine Herrin; mein Sinn ist auf dich gerichtet. Ich flehe dich an: löse meinen Bann! Löse meine Schuld, meinen Frevel, meine Missetat und meine Sünden! Vergiß meine Missetaten, nimm an mein Flehen ... nimm an meine Demütigung, höre meine Bitte! ... Deine große Barmherzigkeit komme über mich!" Ähnlich heißt es in einem Klagelied an den Pestgott Nergal oder in einem Bußpsalm „an jeden Gott": „Mein Gott, sind meine Sünden auch sieben mal sieben, löse dennoch meine Sünden! Meine Göttin, sind meine Sünden auch sieben mal sieben, löse dennoch meine Sünden! ... Löse meine Sünden, so will ich dich huldigend preisen!"[14]) In solchen Beispielen ist die Verwandtschaft dieser Sündenbekenntnisse mit alttestamentlichen offenkundig. Ferner stehen schon ägyptische Bußpsalmen, noch ferner griechische Zeugnisse, welche auch solche Bekenntnisse nicht haben oder wenigstens nur dort, wo wie in Kleinasien der Einfluß vorderorientalischer Frömmigkeit spürbar wird. Aus Phrygien sind uns wohl mancherlei Beichtinschriften überliefert: Der Sünder gesteht öffentlich und reuig seine Schuld, und dies Bekenntnis gewinnt ihm die Gnade des Gottes oder der Göttin. Der Akt des Bekennens ist der Akt der Sühnung, das Aussprechen befreit von der Sünde oder bereitet die Befreiung vor[15]). In der klassischen und weithin auch in der hellenistischen Zeit ist dieses Aussprechen schon eine demütigende Strafe, die der Hades verhängt (Plut. ser. num. vind. 566f.); es ist deutlich, wie weit diese Anschauung von unserer Bitte absteht. Wohl gibt es seit der orphischen Bewegung

in Hellas ein neues Gefühl der Sünd- und Schuldhaftigkeit, wohl hören wir auch den sehnsüchtigen Ruf nach Befreiung, aber er gilt der Freiheit von der Heimarmene, der von Leid und Not um uns, nicht der Freiheit von Sünde und Schuld in uns. Wo aber das Gefühl der Sünde sich ausspricht, da ist es auch das Gefühl von einem Verhängnis, welches den Menschen umfängt: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein!" In dem Bewußtsein solcher Schuld bekennt dann der Mensch: „Laß mich meine Strafe erleiden, ich bin gottlos, verflucht, allen Göttern und Dämonen verhaßt" (Plut. superst. 168c). Ein Zufall hat uns die Bitte des Apollonios von Tyana erhalten: „Ihr Götter, *δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα* (Philostr. vit. Apoll. I 11). Die Worte klingen ähnlich, der Inhalt ist genau entgegengesetzt; aber so enthüllt sich beispielhaft, wie fern diese griechische Bitte der Bitte des Vater-unsers steht.

3.

Wenn Sündenvergebung einer der zentralen Begriffe der evangelischen Botschaft ist, so erhebt sich die Frage, welcher Sachverhalt darunter gemeint ist und welche besondere Farbe oder Bedeutung unsere Bitte diesem Begriff gibt. Wo im Neuen Testament von Sünde unter verschiedenen Worten die Rede ist, da meint sie ein Abweichen von dem Wege, welchen Gott dem Menschen vorgeschrieben hat. Ein menschlicher Wille steht hier dem einen göttlichen Willen gegenüber, jener setzt sich als ein besonderer, selbständiger und selbstsüchtiger diesem als dem allgemeinen und verbindlichen entgegen; der göttliche Wille ist gebietend und normativ, der menschliche in Tat und Wort und Sinn ungehorsam und feindlich. Aus solchem Zusammenhang heraus definiert 1. Joh 3,4: „Die Sünde ist Gesetzlosigkeit (*ἀνομία*)." Wo man indes von Schulden des Menschen vor Gott spricht, da liegt auch ein anderer Zusammenhang vor. Hier ist des Menschen Tun und Denken nicht zuerst aus dem objektiven Grunde eines allgemeinen Gesetzes und dem subjektiven eines besonderen menschlichen Willens (oder einer menschlichen Anlage) begriffen, sondern aus einem besonderen Verhältnis Gottes zu den einzelnen Menschen oder auch einer einzelnen Gemeinschaft. Denn um es mit römisch-rechtlichen Begriffen zu sagen, nur um debita ex contracto kann es sich handeln, wenn von Schulden des Menschen an Gott geredet wird, nicht um debita ex delicto, da ja sonst unsere Bitte wohl um Erlaß der debita, nicht um Vergebung der delicta bitten würde. Wo aber ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und Menschen, Gott und Volk zuvor gegeben ist, da ist noch kein allgemeines Gesetz, an das alle gebunden wären, sondern hier bestimmt ein persönlicher Wille Gottes, der nach Zeit und Lage, Grund und Ziel sich jeweils besondert, das Verhältnis zu dem erkorenen Partner. Dort ist das Verhältnis vermittelt durch den Gedanken einer gültigen und objektiven Norm, hier ist eine besondere, gleichsam subjektive, d.h. auf die Partner bezügliche Norm vermittelt durch die Tatsache eines zuvor geschlossenen Verhältnisses, das selbst unmittelbar ist wie das zwischen Herr und Knecht oder zwischen Vater und Kind.

Diese Unmittelbarkeit ist näher bestimmt durch das Bild der Schulden, die dem Untergebenen, also auch durch den Gedanken des Darlehens, das dem Herrn gehört; es ist dabei nicht gesagt, worin dieses Darlehen bestehen solle, ob in der Hingabe einer Summe wie das Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14—30 par.) oder in einer Anstellung als Verwalter oder Knecht oder in einer sonst begründeten Forderung, wie etwa in dem Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21—35) oder dem vom ungetreuen Haushalter (Lk 16,1—8). In der fast unbestimmten Weite dieses Bildes liegt sein erster Unterschied zu dem Begriff der Sünde. Dieser hat sein eindeutiges Maß an dem Gedanken der allgemeinen Norm: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist", hier weiß der Untergebene, „was der Herr von ihm fordert, was zu tun und zu lassen ist", und die einfache Anweisung lautet: „Halte die Gebote!" Wo man von Schulden spricht, ist eine größere Weite an die Stelle dieser Eindeutigkeit getreten; sie sind durch das Leben bestimmt, das Gott dem Menschen gegeben hat, und die Mannigfaltigkeit der Gleichnisse, in denen von Schulden die Rede ist, betont noch diese Weite. Aber was hätte Gott dem Menschen gegeben, das seine Schuld an ihn begründete? Daß man so bestimmt nicht fragen kann und darf, wo es sich um das Verhältnis Gottes zu den Menschen handelt, das ist das erste Moment, durch das sich der Begriff der Schulden von dem der Sünde scheidet. Denn es ist nichts, was Gott den Menschen nicht gegeben hätte, er nährt und kleidet ihn, er zählt die Haare auf seinem Haupte, er fordert auch das Leben, „die Seele", welches er dem Menschen gegeben hat (Lk 12,20). So ist der Mensch mit allem, was er ist und hat, Gott verschuldet, und es gibt keine Tat und keinen Gedanken, keinen Blick und kein Wort, das nicht in Gottes Schuldigkeit stünde[16]). Gegen diesen umfassenden Gedanken der Schulden spricht auch nicht, daß Matthäus den Plural verwendet; denn es ist eine Eigentümlichkeit der hebräischen und, wenn auch gemildert, der aramäischen Sprache, welche beide keinen Überfluß an abstrakten Nomina besitzen, daß sie in vielen Fällen den einfachen Plural setzen, wo sie einen zusammenfassenden abstrakten Begriff meinen. So sagt auch der Seher Johannes (Apc 2,2.9 usw.): „Ich kenne deine Werke" und meint damit den Inbegriff des gläubigen Lebens, welches in Tat und Sinn aus der Gemeinde blüht. Darum ist auch hier kein sachlicher Unterschied zwischen den „Schulden" des Matthäus und der „Schuld" der Didache. „Schulden" sind nichts Einzelnes am Menschen, sondern der Mensch in seiner Ganzheit vor Gott.

Das Gleiche lehren auch die bildlich verwandten Gleichnisse; sie lassen dem Schuldner die Freiheit und Möglichkeit, zu tun, was ihr Schuldverhältnis zu Gott ergibt. Es gibt Knechte, zu welchen der Herr sagen kann: „Ei du frommer und getreuer Knecht!" (Mt 25,21, vgl. auch 24,45ff.); es gibt auch andere, welche das Urteil empfangen: „Du Schalk und fauler Knecht!" Über solche jeweils besonderen Urteile hinaus zeigen diese Gleichnisse, daß das Schuldverhältnis niemals aufhört. Auch der getreueste Knecht wird niemals frei, sondern wird „über viele gesetzt" (Mt 25,21) und damit in ein neues Verhältnis

des Dienstes und der Schuld. Man erkennt an solchen Beispielen, wie sich der Gedanke dieser Schuld, welche aus dem einmal eingegangenen Verhältnis entsteht, unversehens in den anderen Gedanken der Pflicht wandelt, welcher aus einem dauernden und unverbrüchlichen Verhältnis sich ergibt, wie denn ja auch das Wort ὀφείλημα beiderlei Bedeutung hat. Der gemeinte religiöse Sinn überschreitet hier die Grenzen des gezeichneten Bildes. Man würde es nicht bemerken, wenn es nicht in unserer Bitte ohne jede weitere Begründung hieße: „Vergib uns unsere Schulden!" Hier ist ein etwas anderes Bild gezeichnet: Dort in den Parabeln ist das „Nicht-bezahlen-können" ein bemerkenswerter Fall, der nicht eben häufig vorkommt, und das „Vergeben" der Schulden eine unerwartete Tat der Gnade; hier ist das Nicht-bezahlen-können ohne weiteres vorausgesetzt, wie wenn nichts anderes möglich wäre als dieses Nicht-bezahlen und deshalb das „Vergeben" Gegenstand einer Bitte, die aus dem doppelten Gefühl des Vertrauens auf Gott und der Fehlsamkeit des Einzelnen hervorgegangen ist.

Damit ergibt sich ein zweites Moment für den Begriff dieser Schulden: Der Gedanke, daß der Mensch Schulden vor Gott trage, ist auf der einen Seite ein Motiv, welches das Verhältnis des Menschen zu Gott entweder bestätigt oder zerreißt, durch Bezahlen oder Nichtbezahlen. Aber hier geht das Bild über seine rechtlichen Voraussetzungen hinaus und läßt ein tieferes und größeres Verhältnis erkennen; denn es ist ja nicht gelöst, wenn der Mensch seine Schulden bezahlt, und ist erst recht nicht gelöst, wenn Gott ihm seine Schulden erläßt, sondern er ist durch beides nur tiefer an Gott gebunden — wie ja auch der Gedanke des Vergebens oder Erlassens nicht in dem rechtlichen Begriff eines Schuldverhältnisses enthalten ist, sondern auf andere und umfassendere Gründe verweist, als sie Gläubiger und Schuldner verknüpfen! Kann aber der Mensch niemals dieses Verhältnis beenden, auch wenn er seine „Schulden bezahlt" und ist Gott allein frei, es zu lösen oder zu binden, so greift auch hier der religiöse Sinn über den Rahmen des rechtlichen Bildes hinaus. Es ist der Schöpfer und das Geschöpf, der Herr und der Knecht, oder auch der Vater und das Kind, die so aneinander gebunden sind, und der Knecht, der alles getan hat, was ihm aufgetragen war, bekennt sich doch als den unnützen Knecht, weil er nur getan hat, was er zu tun schuldig war (Lk 17,10). So wächst der Gedanke der Schulden aus einer tieferen Anschauung hervor, daß nämlich zwischen Gott und den Menschen nicht eine starre Notwendigkeit herrsche, sondern ein persönliches Verhältnis: Gott gab einst in freiem königlichem oder väterlichem Vertrauen dem Menschen sein irdisches Dasein, um es von ihm wieder zu empfangen und zu bestätigen in dem Reichtum oder der Armut, dem Segen oder dem Fluche seiner Taten. Was also der Mensch ist in Tat oder Wort, das ist und trägt er als Leben von Gott, und Leben und Handeln heißt Gott diese Schuld des Daseins abtragen und verzinsen. „Was man ist, das blieb man — nicht anderen, sondern allein Gott schuldig"; es ist des Menschen Freiheit überantwortet, diese Schuld

abzutragen und das anvertraute Pfund zu mehren, es ist ihm ebenso überlassen, die Schulden zu mehren und das Pfund zu vergeuden. Daher ist denn auch dieses „Vergeben" der Schulden nicht ein täglich wiederholbarer Akt Gottes am Menschen, sondern ein einmaliger und eschatologischer.

Solche Gedanken sind von den Grundlagen des alttestamentlichen Glaubens nicht fern. Denn auch im Alten Testament gibt es eine doppelte Begründung des Verhältnisses, welches zwischen Gott und seinem Volke besteht; die eine ist in Gesetz und Kultus gegeben, kurz, in den Offenbarungen, welche Gott dem jüdischen Volke als ihrem Träger anvertraut und damit dieses zu ihrer Befolgung verpflichtet hat, die andere ist in dem Bund gegeben, welchen Gott in freier Gnade mit Abraham schloß, wodurch er das Volk sich zu seinem Eigentum erwählte. Dort ist Sünde Vergehen wider das Gesetz, hier ist sie Vergehen wider den erwählenden Gott, dort ist sie Ungesetzlichkeit, hier Untreue. Um des zweiten, ein persönliches Verhältnis begründenden Gedankens willen, dem alle geschehenen Offenbarungen nur Manifestationen dieses Verhältnisses sind, sind denn auch alle Dialoge, welche der Pentateuch zwischen Gott und Abraham, Gott und Mose berichtet, Gespräche über das Problem der Sündenvergebung; und hier bestimmt nicht etwa das Gesetz dieses Problem, sondern eben der Gedanke des Erbarmens. Überwiegt dort der Gedanke der Gerechtigkeit, so hier der der Gnade, spricht dort der richtende Gott, so hier der vergebende Gott. Man erkennt in solchen Zusammenhängen die Verwandtschaft der Voraussetzungen, auf denen auch der Gedanke „unserer Schulden" ruht, aber zugleich wird auch ein Unterschied deutlich: Der alttestamentliche Gedanke des Bundes ist an einen geschichtlichen Akt gebunden, welcher das Verhältnis zwischen Gott und Volk begründet, hier ist der „Bund" zwischen Gott und den Betern — wenn man so sagen kann — an einen eschatologischen Akt geknüpft. Denn nicht weil Gott einst Abraham und Mose begnadete, deshalb ist der einzelne Beter verpflichtet, zu tun, was Gott fordert, sondern weil Gott ihm dieses sein Leben und Dasein als sein Darlehen gegeben hat, darum muß er ihm einst diese „Schulden" wieder erstatten am Ende aller oder seiner Tage. Damit hängt ein weiterer Punkt zusammen: Ist im Alten Testament die Vergebung der Sünden an bestimmte Institutionen Gottes in der Geschichte, an Gesetz und Opfer, gebunden, so werden hier auch solche Institutionen entbehrlich. Es ist der freie und unmittelbare Wille des Königs, der dem Knecht die ungeheure Schuld mit einem Wort erläßt, es ist der Vater, der den verlorenen Sohn mit einem Kuß vom Boden aufhebt.

Von hier aus ergeben sich einige Folgerungen, die in einer eigentümlichen Ansicht das gesamte Leben des Menschen umreißen. Wenn alles Leben und Tun des Menschen ein Abtragen des Darlehens ist, das Gott ihm gegeben hat, so gibt es dieses Abtragens kein Ende, ehe denn der Mensch endet, und gerade in solchem Ende bleiben in gewissem Sinne „unsere Schulden" unerstattet; denn das Leben erschöpft sich nun nicht in dem natürlichen Gange von der Wiege

zur Bahre, sondern es meint den Gottesgrund, von dem es ausgeht, und den Gottesertrag, zu dem es hinführt, es meint — in einem anderen neutestamentlichen Bilde gesprochen — das Frucht-tragen für Gottes Scheuern. Auch das reichste und demütigste, das fruchtbarste und das leidvollste Leben und Tun bleibt darum hinter der Schuld zurück, die Gott ihm mitgab. Weit öfter aber erstattet der Mensch durch sein Tun nicht Gott die ihm gehörenden und gebührenden Schulden, sondern er unterschlägt sie oder erstattet sie fremden Herren, er verfügt über das, was ihm nicht gehört, als gehöre es ihm und sei er mächtig und frei: „Liebe Seele, habe Ruhe, iß und trink und habe guten Mut!" (Lk 12,19). Wo man so spricht wie der reiche Bauer dieses Spruches, da ist das Grundverhältnis verkannt, daß alles Leben nicht ein Sich-begnügen in diesem Dasein ist, sondern ein Verpflichtet- und Schuldig-sein gegenüber Gott. Seine Mitte und Sinn liegt nicht in ihm selber und strömt nicht aus seinen eigenen Gründen, sondern ruht in einem anderen, das diesem Leben schlechthin transzendent ist. Diesem anderen ist des Menschen Dasein verhaftet; und alles, was er in seinem Tun erreicht, ist nichts anderes, als diese bleibende Gebundenheit an Gott zu erfahren, im Verfehlen wie im Gelingen. Und auf diesem Gange seines Lebens gibt es kein Schwanken und Zweifeln, kein Fragen nach dem, was er tun solle; vielmehr bereitet er sich in seinem Tun sein ewiges Geschick, ertappt zu werden als der zahlungsunfähige Knecht, der nichts hat, wovon er seine Schulden bezahlen kann, oder erfunden zu werden als der gute Knecht, der treu gewesen ist, weil er tat, was er zu tun schuldig war. So erhält also sein Leben und Tun ein eschatologisches Ziel; erst mit dem letzten Tage kann festgestellt werden, was der Mensch schuldig blieb, wenn der Herr kommt, mit seinen Knechten zu rechnen. Und festgestellt wird nicht mehr, welche seiner Taten gut oder böse sind; denn hier hat das Leben schon eindeutig sein Urteil geschrieben, die Schulden brauchen nur eingetrieben oder „erlassen" zu werden.

Ein letztes Moment liegt in der Bildlichkeit dieses Wortes „Schulden". Der Begriff ist weder dogmatisch fest noch in seinem Umfang begrenzt oder in seiner Art unterschieden, sondern umfaßt das Leichteste wie das Schwerste, die gröbste Tat wie den feinsten Trieb. Wo man von Sünde redet, da ist der Mensch mit dem vollen Widerspruch gegen Gottes Heiligkeit belastet und mit seiner Tat so verschmolzen, daß es „niemanden geben mag, der nicht sündigte" (4. Esr 7,68). Wo aber des Menschen wider Gott gerichtete Taten unter den Begriff der Schulden eingereiht werden, da sind diese Schulden auch leicht von dem Menschen zu trennen; er hat wohl Schulden, aber er ist nicht seine Schuld. So tief und weit man auch diesen Begriff fasse, so sehr man sich auch bemüht, seinen Gehalt mit dem Wesen des Menschen zu verbinden, so bleibt dennoch eine feine Grenze bestehen, an der sich die Bürde, die der Mensch trägt, als Bürde von ihrem Träger scheidet. Wo Schulden sind, da ist noch nicht der ganze Mensch bis in den letzten Grund seines Wesens als sündig verurteilt; sie sind ihm äußerlich, entscheidend aber ist das ursprüngliche Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott

steht. Dieses Verhältnis wird durch die Schulden wohl belastet, aber nicht zerbrochen, es wird wohl getrübt, aber nicht vernichtet. Man erkennt hier die Tiefe des Bildes, welches den Einzelnen nur als Rechtsperson anredet und gerade darin die „Seele" vor dem ewigen Gott meint.

So ist es denn für den Sinn der fünften Bitte nicht gleichgültig, ob sie von unseren „Schulden" oder unseren „Sünden" spricht. Hinter dem Wort Schulden steht vielmehr eine andere Anschauung, als sie den Begriff der Sünde trägt. Man kann auch kaum einwenden, daß ein einziges Wort nicht zur Grundlage einer großen Konstruktion gemacht werden dürfe; denn es kommt jeweils auf das Wort an, um das es sich handelt, auf den Zusammenhang, in dem es steht, — und in dem wortkargen Vater-unser ist jedes Wort von doppeltem Gewicht, — endlich wird dieses eine Wort durch manche Gleichnisse und öftere Anspielungen in Gleichnissen gestützt und begründet. Darum ist es berechtigt, auf diesen Begriff eine besondere Anschauung von der Sünde zu gründen, um so mehr, als sie auch den Begriff des „Vergebens" oder des „Erlassens" näher bestimmt. Dem Verbum ist sonst immer ein Nomen wie „Sünde" (ἁμαρτία und ἁμάρτημα), „Vergehen" (παράπτωμα), „Lästerung" (βλασφημία) zugeordnet; das heißt: ἀφιέναι trägt in diesen Wendungen den sittlich-religiösen Gedanken des Vergebens, Verzeihens; nur hier ist auch die rechtliche Bedeutung „erlassen" möglich, ohne daß der sachliche Sinn dadurch geändert würde. Beide Begriffe stehen in einem eigentümlichen Verhältnis: Die Bedeutung des Wortes „Schulden" durchmißt den Weg von der äußeren Tatsache einer Geldschuld bis zu der innersten Herzensregung der „Schuldigkeit", die des Wortes „vergeben" beginnt im Herzen des „Gläubigers" und endet bei der gleichsam geschäftlichen Streichung von Schulden wegen Zahlungsunfähigkeit des Schuldners. Nun hat „Vergeben" den Gedanken einer sittlichen Gemeinschaft zwischen dem Vergebenden und dem vergeben wird, zur Voraussetzung: Der eine hat sie durch sein Tun gestört, der andere durch sein „Vergeben" wieder hergestellt. Wie jener sich gegen die Norm verfehlte, auf welcher ihre Gemeinschaft beruhte, so handelt der Vergebende im Namen dieser Gemeinschaft und in der Kraft jener Norm. Und diese Norm heißt nichts anderes als das Wollen des Guten oder religiös gesprochen „Liebe". Um der Liebe willen, um das Gute zu verwirklichen innerhalb der Gemeinschaft, die sich auf das Gute begründet, ist „Vergeben" möglich; es bedeutet also, das Hindernde wegräumen, damit das Gute verwirklicht und die Gemeinschaft im Guten begründet wird. Oder mit andern Worten gesprochen, die näher an unsere Bitte heranführen: Wenn es sich in ihr um die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Beter handelt, so bedeutet „Vergeben", daß Gott das vom Menschen errichtete Hindernis fortschaffe, welches der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Gemeinschaft im Wege steht. Aber wäre es nicht ebenso gut oder gar besser, wenn der Schuldner durch „Wiedergutmachen" die durch ihn gestörte Gemeinschaft wieder herstellte? Die Frage lehrt ein Doppeltes erkennen: Einmal wäre auch dieses „Wiedergutmachen" nicht allein dem Schuldner möglich, sondern

müßte auch von dem Gläubiger „gut geheißen" werden, damit die Gemeinschaft sich neu knüpfe. Sodann: Wo um Vergebung der Schulden gebeten wird, da ist der Gedanke der einseitigen Wiedergutmachung schon aufgegeben. Der Knecht im Gleichnis kann wohl noch bitten, obwohl er „nicht hatte zu bezahlen": „Habe Geduld mit mir, und ich will dir alles bezahlen", aber der Herr gibt ihn frei und erläßt ihm seine Schulden (Mt 18,27). Wo also gebeten wird: „Vergib uns unsere Schulden", da ist auch schon eingesehen, daß wir unsere Schulden nicht bezahlen können; aus dem Vertrauen heraus, daß der „Vater" sie erlassen wird, klingt die Bitte auf. Wenn aber ihr letzter Sinn der ist, die Gemeinschaft wieder herzustellen, welche durch die Schulden gestört ist, dann ist auch klar, daß das Wort ἀφιέναι hier eher „vergeben" als „erlassen" bedeutet. Denn bliebe es in der rechtlichen Sphäre gefangen, welche zudem durch die bildliche Verwendung des Wortes „Schulden" auch schon überschritten ist, so würde der rechtliche Sinn „erlassen" die intendierte Gemeinschaft nicht befestigen, sondern aufheben. Denn es ist notwendig, die durch „Vergebung" erlangte Freiheit von den Schulden als eine um so tiefere Gebundenheit an die Gemeinschaft mit dem vergebenden Gott zu betrachten. So läßt sich ἀφιέναι angemessen nur mit dem sittlich-religiösen Sinn von „vergeben" wiedergeben, wie es denn auch sonst im Neuen Testament der Fall ist. Im Lateinischen lautet die Bitte „remitte nobis", nicht dimitte nobis.

So sind denn in der fünften Bitte auf eigentümliche Weise zwei Begriffe und Anschauungen aus verschiedenen Sphären verbunden. Das Wort „vergeben" appelliert an Gottes innerstes Wesen, das Wort „Schulden" an eine äußere Last, jenes an das was Gott ist, dieses an das was der Mensch hat. So verschmilzt Gottes Tun und menschliches Verfehlen, Gottes Sagen und menschliches Versagen zu einer neuen Einheit, welche von dem Menschen „fortnimmt" — so lautet der Begriff im Hebräischen — und seine Freiheit in Gott begründet; sie stellt ihn als das freie Gotteskind wieder her, als das der Mensch von Gott geschaffen ist, und scheidet ihn von allen Lasten, mit welchen sein irdisches Leben und Tun ihn bedrückt. Das Wort der Vergebung macht also Gottes Anspruch und Zuspruch in dem Menschen zu der wahren Wirklichkeit seines in Gottes Güte aufgenommenen Daseins. Man wendet vielleicht ein, daß eben diese Scheidung von der Last der Schulden nicht vorstellbar sei; denn diese Schulden sind des Menschen Leben und Taten im einzelnen wie im gesamten, und gehören sie nicht zu seinem Leben wie der Atem, der ihn leben läßt? Kann je irgendein Tun oder Denken von ihm genommen werden, als sei und bleibe es nicht mehr sein eigen? Diese Frage ist gewiß zu verneinen, soweit der Mensch ein irdisches und geschichtliches Wesen ist; da ist jede leise Regung und jede laute Tat so unveräußerlich dem Täter zugehörig und in die Kette seiner Tage und Taten eingefügt, daß auch nicht das kleinste Glied entfernt werden kann. Es ist im Verfehlen wie Gelingen, im Gedeih wie im Verderb des Menschen eigenes verantwortliches, unvergeßliches und unvergebbares Leben. Aber die Frage

macht darin auch ein Doppeltes deutlich, einmal, daß der Mensch, welchem Gott die Schulden vergibt, nicht mehr ein irdisch-geschichtliches Wesen ist, das gleichsam in dem selbstgeflochtenen Netz seiner Gedanken und Taten sich verstrickt, sondern eben durch die lautere Bitte um Vergebung sich auf das besinnt und das zu werden bittet, was er vor Gott und durch Gott immer ist, das aus Gottes Güte lebende freie und gewisse Gotteskind. Und damit ist ein zweites verbunden: Dieses „Vergeben" ist eine reine eschatologische Tat der Güte Gottes, welcher den Menschen „auf seinen Weg leitet" (Ps 85[86],11). Sie allein vermag den Menschen von dem zu scheiden, was sein menschliches und geschichtliches Erbteil ist, und ihn aus dem Netz seiner Taten und dem dunklen Meer des irdischen Lebens herauszuholen (Mt 13,47ff.); sie allein kann ihn durch das Wunder der Vergebung zu jener Existenz der Gotteskinder befreien. Wo also immer Vergebung geschieht, da geschieht Gottes eschatologische Tat unter den Menschen. Damit ist wohl nur ein alttestamentlicher Grundsatz bestätigt und geklärt, den R. Akiba einmal formuliert hat: „Heil euch Israel! Vor wem reinigt ihr euch und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel!" (Joma VIII 9). Der Satz ist geklärt, denn unsere Bitte schweigt davon, daß Menschen sich reinigen können, schweigt auch von einer Institution der Reinigung wie dem Opfer, sie ist ganz darin befriedet und darin über alles menschlich geschichtliche Wesen erhoben, daß Gott der Vater „uns unsere Schulden vergibt".

So steht diese Bitte in einem doppelten Aspekt, welcher ihr erst ihre Besonderheit verleiht: Wer also betet, der weiß sich von Gott von neuem zu seinem Kinde berufen und bittet zugleich, von neuem ein solches Gotteskind zu werden. Er sieht von allem ab, was seine Gedanken und Taten aus ihm machen, auch von dem, was er selbst aus sich macht, und bittet, daß Gott ihn zu dem mache, als den er ihn gedacht hat und ihn so von den Schulden befreie, die wie Schlingen ihn hemmen, zu werden, was er vor Gott ist.

Aus diesem Zusammenhang ergeben sich dann noch einige weitere Folgerungen. Mit einem einfachen „und" ist unsere Bitte an die vierte um das Brot angereiht. Die gleiche Dürftigkeit und Bedürftigkeit, welche dort den Leib des Menschen bedrückte, plagt hier das Herz des Menschen. Wie dieser nicht ohne das Brot lebt, das ihm Gott heute spendet, so lebt das Herz nicht ohne die Vergebung, die Gott allein ihm geben kann. Die gleiche Gnade erhebt auch hier das Herz wie dort den Leib des Menschen; wie im Essen und Trinken der Mensch die eschatologische Gnade Gottes erfährt, welche ihn zum Gast an Gottes Tische macht, so erfährt er in der Vergebung die gleiche eschatologische Gnade, welche ihn zum Kinde in seines Vaters Hause und frei von Schuld und Fehle macht. Der Beter bedarf deshalb keines besonderen Grundes zu solcher Bitte; wie es zum Kinde gehört, den Vater um das Brot zu bitten, das sein Leben nährt, so gehört es auch dazu, ihn um Vergebung zu bitten, welche „unsere Schulden tilgt". Vielleicht muß man noch schärfer sagen: Wie es Kindern eigen ist, „Schulden" zu tragen und um ihre Vergebung zu bitten, so ist es dem Vater

eigen, solche Vergebung zu gewähren. Wieder ist damit nur jener alttestamentliche Grundgedanke lebendig gemacht, den zahlreiche Psalmen preisen (103[102],13 145[144],8.9 u.ö.): Gottes grundlose vergebende Gnade ist zu allen Zeiten und an allen Orten zugänglich, kein Hindernis versperrt den Weg zu ihr, so gewiß sie eine „Eigenschaft Gottes" selber ist. Die Erzählung vom verlorenen Sohne (Lk 15,11—32) ist das tiefste und schönste Beispiel solcher vergebenden Gnade. Aber auch hier wird ein Unterschied zu alttestamentlichen Gedanken deutlich: Für den Psalmisten (51[50],19) ist das „geängstet und zerschlagen Herz", das Gott wohlgefällig ist, Grund und Anlaß seiner Bitte um Vergebung, und er bittet um den „willigen Geist". Hier ist die Angst von dem Vertrauen, die Zerschlagenheit von der festen Zuversicht überwunden, und nicht ein neuer Geist führt den Beter zu Gott, sondern das Wissen, ein Kind des Vaters zu sein — ein Wissen, das wohl verschüttet, aber nicht verloren werden kann, das durch die Erfahrung des heutigen und künftigen Brotes von Gott her an Leib und Seele bestätigt worden ist. Und dieses Wissen ist nicht des Beters Verdienst oder Erbe, sondern die von Gott erbetene und im Heute des Brotes erfahrene Gnade Gottes. Erst von diesem Heute aus, da Gott ihn speist, kann sich der Beter zu dem wenden, was aus der Vergangenheit noch in dieses Heute hineinreicht: „Vergib uns unsere Schulden", wie er sich hernach in der sechsten Bitte zu dem wendet, was von der Zukunft her sein Heute bedrückt: „Führe uns nicht in Versuchung!" Und auch dieser Gedanke ist ein alttestamentliches Erbe, das sich gelegentlich auch in rabbinischen Zeugnissen spiegelt (Beispiele bei Billerbeck I 113f.).

Eine letzte Bemerkung ist noch an die Zeitform des Verbums „vergib" zu knüpfen. Im Griechischen steht der Aorist; das heißt nicht irgendwann einmal, und auch nicht täglich, sondern „heute, jetzt"; man nähme der Bitte ihren Ernst, wollte man ihr diese gegenwärtige Bedeutung vorenthalten. Auch diese Bitte steht also unter der Wirkung des „Heute", von dem die vierte Bitte sprach. Aber so wenig es gestattet ist, dieses Heute gleichsam schweigend zu einem täglich zu verlängern, so wenig genügt allein dieses nackte Heute. Der Aorist fordert wie bisher nicht nur Einmaligkeit, sondern Endgültigkeit: Wie Gott uns das Brot heute geben möge, weil es das eschatologische Brot ist, so möge Gott heute unsere Schulden vergeben, weil sie eschatologisch getilgt sind. Mit anderen Worten: So sehr ein Vergeben in diesem Erdentage gemeint ist, so sehr auch ein endgültiges an dem einen Gottestage, der für Gottes Reich und Herrlichkeit den Beter befreit. Das Gleiche ergibt sich aus dem Begriff der Schulden, den neutestamentliche Beispiele erläutern: Wenn der König kommt, mit seinen Knechten zu rechnen, dann geschieht das ebenso unerwartet wie endgültig, dann entscheidet sich ihr dauerndes Geschick, dann ist auch der Zeitpunkt zur Vergebung aller Schulden (Mt 18,27ff.). Es folgt auch aus dem sachlichen Inhalt des Begriffs „Schulden"; denn ihm wohnt zum Unterschiede von dem Begriff der Sünde das Moment der Frist inne, wie immer sie festgesetzt werde: Wenn der Herr

sich anschickt, mit seinen Knechten zu rechnen, dann sind die Schulden entweder von dem Knecht zu erstatten oder — von dem Herrn zu erlassen. Darum kann auch die Bitte „vergib uns unsere Schulden" nur dann laut werden, wenn diese Frist, erwartet oder unerwartet, gekommen ist; dann ist auch des Menschen irdisches Handeln und Wandeln zu Ende, er hat zu verantworten, „was er bereitet hat" (Lk 12,20). Das Leben des Menschen ist unter der Macht dieses Gedankens zu einer einzigen Vorbereitung auf den Tag geworden, da „man sein Leben von ihm fordert"; dann ist auch das Gebet „vergib uns unsere Schulden" auf diesen Tag gerichtet und ist damit eine eschatologische Bitte, wie das Handeln, um das sie Gott bittet, ein eschatologisches Handeln ist. So verschmilzt das Heute und Hier, aus dem heraus die Bitte sich von den Lippen löst, mit dem eschatologischen „Morgen und Dort" zu einer unlösbaren Einheit: In dem Heute vergegenwärtigt sich die eschatologische Freiheit von allen Schulden als das einmalige Wunder der gläubigen Existenz, in dieser Freiheit wird das Heute zu der eschatologischen Stunde, da nur mehr das vergebende Wort Wirklichkeit und Tatsache ist. Mit anderen Worten: Dieses Heute und Hier ist der Ort, da Gott eschatologisch handelt. Daß mit solcher Verschmelzung bekannte Motive der johanneischen Theologie berührt sind, das ist hier nur anzumerken.

4.

Indes ist mit dem schlichten Satz „Vergib uns unsere Schulden" nicht alles gesagt; an dieser einzigen Stelle im Vater-unser weitet sich die Bitte, und fügt einen Nebensatz sich an: „Wie wir vergeben unseren Schuldnern!"

Es ist ein alter Streit, in welchem Verhältnis Vorder- und Nachsatz zu einander stehen: Spricht der Nachsatz von einer Voraussetzung, an die Gottes Vergebung gebunden ist, etwa in dem Sinne eines do ut des, oder spricht er von einer Folge, daß wir auch vergeben werden, etwa im Sinne eines da ut dem, oder ist er nur ein ferner Vergleich, der locker und in unbestimmter Beziehung angefügt ist? Das Wörtchen ὡς, das beide Sätze aneinander bindet, entspricht wohl einem aramäischen ke und erlaubt alle diese Möglichkeiten, weshalb denn auch seit alter Zeit die beiden genannten Auffassungen immer von neuem vertreten worden sind. Auch aus der Zeitform des Prädikates ist Bestimmtes nicht zu entnehmen: Matthäus schreibt im Vorder- und Nachsatz den Aorist, welcher in beiden Sätzen mindestens Gleichzeitigkeit sichern kann. Das Präsens, welches Lukas und die Didache, auch manche Unzialen bei Matthäus schreiben, wendet wohl die Einmaligkeit in eine Wiederholbarkeit um und gibt damit dem Nachsatz auch den Charakter eines Versprechens, das auch für die kommende Zeit gelten soll. Aber bedenkt man, daß sowohl der matthäische Aorist wie das lukanische Präsens auf ein aramäisches peal verweisen, so verlieren alle Schlüsse aus den griechischen Tempora ihr Recht und gründen sich höchstens noch auf das Verständnis der griechischen Übersetzung, das nicht eindeutig ist. So kann nur der Inhalt der Sätze über ihren inneren Zusammenhang entscheiden, es entsteht

also die Frage, wie die göttliche Tat der Vergebung sich zu der entsprechenden menschlichen verhalte. Diese Bitte, die im Nachsatz von „unserem Vergeben" spricht, scheint ebenso wie die Mt 6,14f. angefügte Regel vorauszusetzen, daß unsere Tat der Tat Gottes vorausgehe; die Parabel (Mt 18,21—35) lehrt ebenso deutlich, daß die Vergebung des Knechtes der des Herrn zu folgen hat. Aus solchem Wechsel ergibt sich, daß nicht das Vor- und Nacheinander das Problem dieser Sätze ist, sondern die Korrelation zwischen göttlichem und menschlichem Vergeben an sich. Wie sollte auch ein zeitliches Moment den Sinn entscheiden können, wo Gott um Vergebung der Schulden gebeten wird, dem alle vergangenen und künftigen Entschließungen des Herzens offenbar sind? So scheint das Wörtchen ὡς ein rein logisches Verhältnis der beiden Sätze andeuten zu sollen.

Aber damit entsteht eine weit größere Frage: Gibt es denn ein solches logisches Verhältnis, in welchem Gottes Vergeben dem Vergeben des Menschen entsprechen kann? Es gehört zu Gottes Wesen, daß er den sündigen, schlechthin abhängigen Menschen die „Schulden vergibt"; darin offenbart er sich als der Barmherzige, Gütige, der „unsere Frevel, Missetaten und Vergehungen trägt" (Exod 34,7). Sind aber unsere „Schuldner" in gleicher Weise von uns abhängig, die wir ihnen vergeben, sind wir ihnen in gleicher Weise die Barmherzigen und Gütigen, ist endlich „unser Vergeben" ebenso Bedingung ihres Lebens und Beweis unserer Güte, wie es Gottes Vergeben für „Uns" ist? Die Frage allein macht klar: Ein anderes ist „unser Vergeben", das, wenn es hoch kommt, aus der Ferne der Kinder untereinander gegenüber dem Vater quillt, ein anderes ist das Vergeben Gottes, der in allen „unseren Schulden" uns dennoch nahe und Vater ist. Dennoch ist unser Tun an unseren Schuldnern dem Tun Gottes an uns gleichgesetzt, der Nachsatz gebraucht betont die gleichen Worte an gleicher Stelle, die der Vordersatz hat; also zwingt diese Gleichheit und jene Verschiedenheit zu der Folgerung, daß „unser menschliches Vergeben" nur als Widerschein des göttlichen Vergebens begriffen werden kann und muß.

Das Gleiche folgt aus dem Begriff „unsere Schuldner". Nimmt man ihn in seiner bildlichen Schärfe, wie ihn auch das Gleichnis vom Schalksknecht kennt, so macht er „uns" zu den Gläubigern, die jenen Schuldnern ein Darlehen gegeben haben. Worin aber sollte dieses Darlehen bestehen, wie ist es möglich, daß sie von uns abhängig sind gleich Schuldnern, die von ihren Gläubigern abhängen? Um solcher schwer zu beantwortenden Fragen willen nimmt man das Wort üblicherweise in dem Sinne von „Sünder", wie es denn auch einmal Lk 13,4 im Wechsel mit ἁμαρτωλός gebraucht wird; aber man übersieht dann auch die besondere Farbe, welche das Wort hier trägt und die sogar Lukas gewahrt hat, obwohl er im Vordersatz das gebräuchliche Wort „Sünde" an die Stelle des seltenen „Schulden" gesetzt hat. Man übersieht auch, daß „Sünde" im Neuen Testament das Abgehen von dem Wege des göttlichen Willens, das „Vergehen", bezeichnet, nicht aber das Abweichen auch von dem Wege mensch-

lichen Rechtes und menschlicher Sitte. Freilich gibt es einige bedeutsame Stellen, in welchen auch das Vergehen gegen den Mitmenschen ein „Sündigen" genannt ist. Der verlorene Sohn bekennt: „Vater, ich habe gesündigt im Himmel und vor dir" (Lk 15,21). Matthäus überliefert als ein Herrenwort eine Regel, welche beginnt: „Wenn dein Bruder sündigt", und die Koine-Handschriften fügen hinzu „an dir"; er läßt den Petrus fragen: „Herr, wie oft darf an mir mein Bruder sündigen?" (Mt 18,15.21) und läßt Jesus mit dem Gleichnis vom Schalksknecht antworten, in dem das Bild der Schuld und des Schuldners den Gang der Erzählung beherrscht. Also ist auch das Vergehen „wider den Bruder" ebenso eine Sünde wie ein Vergehen wider Gott; worin liegt denn aber das Moment, das den Vergleich mit einer Geldschuld gestattet? Der Terminus „wider den Bruder" gibt die Antwort. In einer Gemeinschaft von Brüdern — und welcher Mensch wäre, von Gott her gesehen, dem andern nicht Bruder? — lebt ein jeder von der brüderlichen Liebe des andern und zum andern. Sofern der eine die Liebe des andern mit seiner Liebe erwidert, sofern trägt er auch mit seiner Liebe die Schuld ab, die der andere an ihn hat, und lebt er frei von Schulden in der immer wiederholbaren Tat der Liebe. Sofern er aber durch sein Tun sich gegen den Bruder vergeht, schuldet er ihm die Liebe, welche ihn trägt, und wird so zum „Schuldner" seines Bruders. Der also darf ein „Schuldner" heißen, der aus der Gemeinschaft der brüderlichen Liebe sich sondert, ebenso wie der ein Schuldner Gottes heißen muß, der durch sein Tun von der Liebe des „Vaters" sich scheidet. Nun besteht auch diese Liebe der „Brüder" untereinander nur, weil sie in der Liebe des Vaters zu seinen Kindern gegründet ist; darum scheidet sich von der Liebe Gottes, wer sich von der Liebe der Brüder scheidet, darum ist er nicht nur ein Schuldner Gottes, sondern ebenso „unser Schuldner", darum können wir also die Schulden „unserer Schuldner" vergeben, weil wir die vergebende Liebe Gottes erfahren haben und aus ihr unser Leben und Tun nähren. So liegt ein tiefer und begründeter Sinn in dem Bekenntnis des verlorenen Sohnes: „Vater, ich habe gesündigt im Himmel und vor dir." Es ist dann aber auch klar, daß alle Vergebung, die wir unsern Schuldnern geben können, nur eine Wirkung der Vergebung ist, welche wir von Gott erfahren haben.

Ist der Begriff „unseres Schuldners" nur aus solchen Zusammenhängen bestimmt und bestimmbar, so bemerkt man alsbald auch eine Besonderheit unserer Bitte. Sie lautet nicht etwa „wie auch wir uns unsere Schulden vergeben", obwohl eine solche Formulierung sich dem Vordersatz noch enger angleichen würde, sondern „wie auch wir vergeben unseren Schuldnern". Sie redet also nur von unserer vergebenden Tat, wie im Vordersatz auch nur von Gottes vergebender Tat, aber sie schweigt davon, daß auch wir die Schuldner anderer sein können und ihrer Vergebung bedürfen. Darin liegt nur ein Zeichen mehr, daß „unser Vergeben" sich nicht als ein anderes, gleichsam getrenntes, Gott gegenüberstellt, sondern eben dieses Vergeben Gottes selber ist, um das wir bitten

und das wir unsern Schuldnern gewähren, so daß unser Tun an den Schuldnern Licht von seinem Lichte, Geist von seinem Geiste, Liebe von seiner Liebe ist.

So löst sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz unschwer: Der Nachsatz enthält weder ein Pochen auf die eigene verdienstvolle Tat noch ein Versprechen solcher Tat, sondern beide steigen gleichsam aus einer tieferen Verbundenheit auf, aus dem Zusammenhang, in welchem der Beter mit seinem Gott und darum mit seinen Schuldnern steht. Von neuem wird hier deutlich, wie auch über dieser Bitte das „Vater unser, der du bist im Himmel" tragend und leitend steht: Nur weil „wir" seine Kinder sind, dürfen wir ihn bitten: „Vergib uns unsere Schulden" und aus dem gleichen Grunde dürfen wir ihm auch bekennen: „Wie auch wir vergeben unseren Schuldnern". Wir könnten die Bitte um Vergebung nicht wagen, würden wir die Versicherung verweigern, wir könnten die Versicherung nicht geben, dürften und könnten wir den Vater nicht um Vergebung bitten. Wie man bei der väterlichen Liebe nicht nach Gründen und Bedingungen fragen kann, so kann man auch hier nicht danach fragen. Die Bitte um Gottes Vergebung und die Versicherung der eigenen Vergebung ist die doppelte Frucht an dem Baume, den Gottes väterliche Liebe nährt und reifen läßt.

Aber damit wird auch deutlich, mit welchem Recht und Gewicht hier die Aussage steht „wir vergeben". Hinter der schlichten Tatsache des Vergebens und Vergeben-wollens steht die eschatologische Gabe, vergeben zu können, und die sittliche Aufgabe, vergeben zu müssen. Wie jene Gabe nicht nach Gründen und Zielen fragt, sondern in sich alles Genügen trägt, so fragt auch diese Aufgabe nicht danach, sondern trägt ihrerseits die Pflicht in sich, zu vergeben, nicht nur sieben mal, sondern siebenzig mal siebenmal; und wo diese Aufgabe von uns erfüllt wird, da ist sie nichts anderes als die Gabe, die uns eschatologisch zuteil geworden ist. Jene Aufgabe verbindet diese Bitte mit zahlreichen alttestamentlichen und jüdischen Aussagen, diese Gabe unterscheidet sie von allem Vergleichbaren und gibt ihr sozusagen ihre neutestamentliche Besonderheit. Damit wird aber auch das Recht dieses „unseres Vergebens" deutlich: Es erschöpft sich nicht in der verzeihenden Nachsicht gegenüber den Schwächen und Fehlern des Nächsten, sondern ist selbst ein eschatologisches Tun, wie es das Tun Gottes ist, mit dem es verglichen und auf das es bezogen wird; in der Tatsache dieses „wie wir vergeben unseren Schuldnern" vollzieht sich selbst ein Stück eschatologischer Vollendung.

5.

Aber gerade um dieser Ausgewogenheit willen zwischen Vorder- und Nachsatz erhebt sich noch eine letzte Frage: Wer betet denn hier zu dem Vater um Vergebung der Schulden, ein Einzelner oder eine Gemeinschaft? Das Wörtchen „wir oder unser", das in dieser Bitte allein viermal begegnet, läßt beiden Möglichkeiten Raum; aber muß man nicht an jeden Einzelnen denken, wenn von

Sündenvergebung die Rede ist? In der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie hat Hesekiel mit einem neuen Begriff der Sünde auch den Begriff des religiösen Individuums gefunden, wie manches Mal gesagt worden ist; und ist diese Verbindung von Individualität und Sündigkeit nicht begründet, da die Sünde dem Einzelnen so unveräußerlich zugehört wie sein Leben und Denken? Hier kann kein anderer seinem Mitmenschen die Sünden abnehmen, hier kann um solcher Unveräußerlichkeit willen nur Gott Sünden vergeben. Also scheint es auch in unserer Bitte begründet und berechtigt, den Gedanken der Sündenvergebung auf den Einzelnen zu beziehen; er bittet Gott um das, was er seinem Schuldner schenkt. So stände sie den Worten des Psalmes zur Seite (51 [50], 3f.):

Nach der Fülle deines Erbarmens
tilge aus meine Untreue,
Wasche mich völlig ab von meinem Fehl,
von meiner Sünde reinige mich!

Dennoch ist eine solche Deutung zum mindesten einseitig; denn hier ist eben nicht von Sünden gesprochen, sondern von Schulden, und so gewiß beide einem Einzelnen zugehören, so gewiß setzt der Gedanke der Sünde ihre Unablösbarkeit, der Gedanke der Schulden ihre Ablösbarkeit voraus. Schulden lassen sich, ihrem Begriffe nach, vom Menschen her gesehen, nicht verinnerlichen, so daß sie mit Herz und Sinn verschmelzen, sondern sie bleiben mit tiefem Recht in der Sphäre äußerer Geschäfte und Rechte, so sehr sie auch das tiefste Innere menschlichen Wollens und Denkens meinen. Mit anderen Worten: Wer des Menschen Sünde wider Gott und den Nächsten „Schulden" nennt, der sieht mit Gottes Augen und urteilt mit Gottes Urteil; ein Mensch kann sich dieses Urteil nur zu eigen machen, wenn er sich so eng Gott zugehörig weiß, daß ihm das, was sein Leben und Sein bis in den Grund hinein bestimmt, zu einem ablösbaren und äußerlichen Moment wird, das schon wie überwunden ist. Nur ein Gotteskind vermag so zu sehen und zu sprechen, ein Gotteskind, das nichts mehr von der unverwechselbaren Einzigkeit des Individuums und seiner Sünde weiß, sondern sie in Gottes vergebender Güte zu einer mit allen verbindenden Gleichheit und Gemeinsamkeit aufgehoben sieht. Diesem sachlichen Motiv tritt alsdann das vierfach unterstrichene „Wir" zur Seite, das einer individuellen Auffassung doch ein gewisses Hindernis bietet. Denn der Psalter hat allzu deutliche und großartige Beispiele für die Macht und Innigkeit, die Inbrunst und Zerschlagenheit des menschlichen Herzens gegeben — gerade auch dann, wenn dieses Herz nur aus der Gesamtheit des Volkes spricht —, es hat diese Sprache unvergänglich dem jüdischen Glauben eingeprägt, als daß ein geängstetes oder getröstetes Ich sich im Gebet gleichsam hinter der Gemeinsamkeit eines „Wir" verbergen müßte. Zudem sind ähnliche Bitten, von einem „Wir" getragen, auch in jüdischen Gebeten durchaus üblich, und hier denkt niemand daran, das „Wir" nur auf den Einzelnen zu deuten. So lautet die sechste Bitte des Achtzehngebetes: „Vergib

uns, unser Vater! Wir sündigten an dir. Wisch aus unsere Missetaten, bring sie aus deinen Augen! Denn reich ist dein Erbarmen."

Darum ist auch unsere Bitte zunächst als eine Bitte zu verstehen, in welcher sich eine Gemeinschaft von Betern an ihren Vater wendet; ja man wird sagen dürfen, daß die im Nachsatz angeschlagenen gedanklichen Motive nur unter dem Gesichtspunkt einer Gemeinschaft von Betenden möglich, unter ihm aber auch notwendig sind. Denn die Schulden, welche „unsere Schuldner" uns gegenüber tragen, sind nur Schulden gegenüber einer Gemeinschaft — es könnte sonst die reziproke Wendung nicht fehlen, daß „wir", jeder Einzelne von uns, anderen schuldig sind und sie um Vergebung unserer Schulden bitten —, dann aber vergibt nicht ein Einzelner dem anderen seine Schulden, sondern Brüder denen, welche sich durch ihre „Schulden" von der Gemeinschaft der Brüder trennen oder getrennt haben, wie es dem früher erörterten Begriff dieser Vergebung allein gemäß ist. Dann sind in der Tat wir es — und nur wir —, welche unseren Schuldnern vergeben können; ein Einzelner hätte nur die Vollmacht, in Gottes und „unserem" Namen zu sagen: „Euch sind eure Schulden vergeben!" Und vor der Geschlossenheit, in welcher diese „Wir" von Gott her in der Gemeinschaft der Gotteskinder zusammengebunden sind, aus der sie die Macht empfangen, „Schuldnern zu vergeben", werden auch „unsere Schuldner" zu einer geschlossenen Menge zusammengezwungen, welche gerade darin alle individuellen Züge verliert und nur noch eine größere oder kleinere Masse von Schuldnern ist, je mehr der Einzelne in ihr als ein Einzelner sich zu behaupten sucht. Damit aber entsteht unmittelbar die Frage, welche Stellung „wir" an sich und zu unseren Schuldnern haben.

Diese Beter sind auf der einen Seite diejenigen, welche Gott um Vergebung ihrer Schulden bitten. Sie wissen von ihren Schulden und werden von ihnen bedrückt, aber sie wissen zugleich auch, daß sie darin mächtig sind, wie Gott ihren Schuldnern zu vergeben. Um des ersten Momentes willen sind sie Gottes Widersacher, um des zweiten willen Gottes Kinder; jenes macht sie ihren eigenen Schuldnern gleich, dieses stellt sie als die Freien den Gebundenen, als die Kinder den Knechten, als die Heiligen den Sündern gegenüber. Indem diese betenden „Wir" also Gott und den Schuldnern gleicherweise zugewandt sind, jenen um Vergebung bittend, diesen Vergebung gewährend, vermitteln sie, was sie selber empfangen. Sie sind also der nahe und unlöslich zugehörige Kreis, welcher sich trotz aller seiner Schulden um Gott schließen darf, wie die Kinder um ihren Vater, und ihnen stehen die Schuldner gegenüber als der weitere und fernere Kreis derer, die in allen ihren Schulden sich in sich abschließen und darum auch von Gott ferner sind, aber eben deshalb auf „unsere" Vergebung angewiesen. Ähnlich scheint auch in dem Schuldnergleichnis Jesu (Mt 18,21 ff.) der unbarmherzige Knecht dem abrechnenden Herrn unmittelbar verantwortlich, der Mitknecht dagegen von dem ersten abhängig und ihm schuldig. Um es mit späteren urchristlichen Begriffen zu sagen: „Wir" sind die Ekklesia Gottes, die Gemeine

der Heiligen, mitten in einer schuldigen Welt. Von einer solchen eschatologischen Gemeinschaft gilt, daß die Schulden des Einzelnen auch die Schulden aller und die Vergebung aller auch die Vergebung des Einzelnen ist. In ihr ist die ursprüngliche Freiheit, welche Gott dem Menschen verliehen hat, zugleich gewahrt und aufgehoben, denn sie ist nichts anderes als die Gebundenheit dieser zugleich schuldigen und vergebenden Gemeinschaft. Nur als die Kinder Gottes sind „wir" diese vollendeten Individuen, und nur als diese Individuen sind wir die Kinder Gottes. Und diese unlösliche und gegenseitige Gebundenheit und Freiheit in der Gemeinschaft prägt sich eben darin aus, daß wir vor Gott zugleich sündig und heilig sind, um seine Vergebung bittend und zugleich seine Vergebung, die auch die unsere ist, „unseren Schuldnern" schenkend.

Vielleicht läßt sich der Gedanke dieser „unserer" Gemeinschaft an zwei geschichtlichen Beispielen näher erläutern, von denen die eine dieser Konzeption vorangeht und die andere ihr folgt. Wie hier die „Wir" zwischen Gott und ihren Schuldnern stehen, so steht nach vertrauter jüdischer Anschauung das Volk der Juden zwischen seinem Gott und den Völkern. Es weiß sich nicht nur als die Kinder der Erzväter, sondern auch als die Kinder Gottes, es bleibt in diesem Kindestum, obgleich oder auch weil alltäglich die Opferfeuer an heiliger Stätte rauchen als eine immerwährende und sprechende Bitte des Volkes „Vergib uns unsere Schulden"; wir finden in späten Zeugnissen auch wohl den Gedanken, daß durch solchen priesterlichen Dienst nicht dieses Volk allein, sondern alle Völker gereinigt werden (vgl. Pesiqta R. 45, f. 185b). Hier geschieht also in Feier und Dienst des gesamten Volkes — dem Gedanken nach und an den höchsten Feiertagen auch der Wirklichkeit nach —, was unsere Bitte ausspricht: Hier werden die Schulden vergeben, des Einzelnen wie des Volkes, aber fern liegt diesem heiligen Dienst die Versicherung „wie auch wir vergeben unseren Schuldnern". Darin zeigt sich ein erster Unterschied zwischen diesen „Wir" und dem alttestamentlichen Gottesvolk; ein zweiter liegt darin, daß „wir" eben nicht ein Volk sind oder zu sein brauchen. Was „Wir" sind und unsere Gemeinschaft begründet, ist nichts anderes als das Gebet; es ist eine ecclesia orans, ist auch das nicht in irgendeiner äußeren Form, sondern darin und dann, wenn sie betet. Aber was sie an geschichtlicher Festigkeit und irdischer Macht verloren hat, das hat sie in einem tieferen Sinne unendlich gewonnen: Das jüdische Volk hat in den Völkern keine „Schuldner", welche ihm verpflichtet wären; und wenn ihm nach Jes 49,6 die Würde und Aufgabe wird, „das Licht für die Völker" zu sein, so gilt das eben für die ferne Zeit der Vollendung. Diese Gemeinschaft von Betern aber hat in dem Heute dieser Welt die Macht und Heiligkeit, „ihren Schuldnern zu vergeben", wie ein König seinen Knechten oder ein Vater seinen Kindern vergibt. Man begreift von hier aus, wie alle jüdischen Parallelen, welche man zu unserer Bitte gefunden hat, trotz mancher Ähnlichkeiten dennoch ungenügend sind, weil sie die Gemeinschaft des jüdischen Volkes nicht in der hier und jetzt gegebenen Doppelheit ihrer geschichtlichen wie eschatologischen Stellung sehen.

Um so näher stehen dieser Bitte die Grundgedanken der johanneischen Anschauung: Wie in den johanneischen Schriften die Jünger die Mitte und die Mittler sind zwischen Gott und Welt, zwischen dem Meister und dem Volk, wie sie alles von Gott empfangen und doch in der Welt sind, wie sie der Welt alles Empfangene in Wort und Geist mitteilen und doch nicht aus der Welt sind, so stehen auch „wir" nach dieser Bitte in der gleichen doppelten Lage. Denn auch hier besteht das enge Verhältnis zwischen dem, was wir den Brüdern vergeben, und dem, was wir von Gott erbitten oder von ihm oder dem Meister empfangen: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, auf daß wie ich euch getan habe, so auch ihr tuet" (Joh 13,15); auch hier lebt das Wissen: „So wir sagen: Wir haben keine Sünde, so belügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit" (1. Joh 1,8.9), und dieses Wissen gründet sich auf die eschatologische Tatsache: „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, daß wir sollen Gottes Kinder heißen, und wir sind es auch" (1. Joh 3,1). So darf man sagen, daß der Keim dieser johanneischen Anschauung schon in unserer Bitte gelegt ist. Aber gerade dann sind auch die Unterschiede nicht zu übersehen: Unsere Bitte kennt noch nicht die scharfe Scheidung der Jünger von der „Welt"; ihr sind die anderen, welchen wir vergeben, eben die Schuldner, sie gehören damit auch zu dem Ingesinde des gleichen Herrn und Vaters, der auch „unsere Schulden vergibt". Noch ein zweites Moment unterscheidet die beiden Anschauungen: So vielfältig die johanneische Anschauung eben dieses Mittlertum der Jünger dargelegt hat, so spricht sie doch in diesem Zusammenhang kaum einmal von der Vergebung der Sünden, aber sie ordnet um so fester die Person des Meisters selbst in ihn ein. Unsere Bitte kennt ein Mittlertum nur, soweit sie eben um Vergebung bittet und Vergebung versichert, und schweigt völlig von dem Meister und seiner Bedeutung.

Aber über solchen Unterschieden darf man die Gleichheit der zugrunde liegenden Anschauung nicht übersehen. Indem „wir unseren Schuldnern vergeben", wissen wir uns mächtig, Gottes eschatologisches Werk an unseren Schuldnern zu üben; indem wir um Vergebung bitten, wissen wir uns ohnmächtig und des eschatologischen Werkes Gottes bedürftig. Es ist also der Gedanke der hier und jetzt sich vollziehenden Wirklichkeit eschatologischen Geschehens, welcher die johanneische Anschauung und die unserer Bitte miteinander verbindet; und eben diese Wirklichkeit ist zugleich die unendliche Aufgabe, welche unserem Tun und Denken in der noch währenden Frist der Welt gestellt ist. Sind wir um jenes ersten willen die Erkorenen, so um des zweiten willen die, welche um Vergebung unserer Schulden bitten. „Wir" knien gleichsam auf der Schwelle des eschatologischen Heiligtums Gottes, der eigenen Schulden bewußt und dennoch berufen, in das Heiligtum einzutreten, ohnmächtig und unwürdig, den Schritt vor Gottes Antlitz zu wagen, aber mächtig und unendlich verpflichtet, „unseren Schuldnern" draußen in der zurückbleibenden Welt zu vergeben.

Von hier aus erkennt man auch den engen Zusammenhang der fünften mit der vierten Bitte. Hier wie dort handelt es sich um „unsere" von Gott erkorene Gemeinschaft; dort speist Gott die im natürlichen wie eschatologischen Sinne Hungernden, hier wird er gebeten, daß er den Schuldigen vergebe. Auf dieser doppelten Grundlage aus Stärke und Schwäche, aus Heiligkeit und Sündigkeit ruht, aus ihr lebt „unsere" Gemeinschaft; sie ist nichts anderes als die sich von dem Brot ihres Gottes nährende, um Vergebung flehende und Vergebung schenkende Gemeinschaft. Alles, was sie trägt und lebt, was sie kann und darf, was sie wollen soll und wünschen kann, ist darin beschlossen. So steht sie in dem „Heute", das von der einen zur anderen Bitte und damit von dem eschatologischen Tage Gottes zu dem noch geschichtlichen Tage der Beter hinüberreicht, und wartet des Morgens, da ihre Schulden vergeben sind und sie an Gottes Tisch essen und trinken darf.

VIII. Führe uns nicht in Versuchung!

1.

Der Text der sechsten Bitte zeigt in den Handschriften weder bei Matthäus noch bei Lukas bedeutsame Varianten; auch die Didache hat den gleichen Wortlaut und der Polykarpbrief (7,2) setzt ihn ebenso voraus. Das ist nicht ganz ohne Bedeutung; denn bisher stand in allen Bitten der Imperativ des Aorists, wie es auch sonst in Gebeten allgemein üblich ist, hier allein ist abweichend der Konjunktiv des Aorists gesetzt. Er erklärt sich freilich sofort durch die Negation, welche in dem Vater-unser ebenso einzig ist, da der prohibitive Konjunktiv häufig in der Koine wie insbesondere im Neuen Testament den Imperativ des Aorists vertritt. Ein Unterschied des Sinnes besteht zwischen den beiden Formen nicht; der Imperativ ist nicht etwa strenger und der Konjunktiv nicht milder, vielmehr ist in den Evangelien und darüber hinaus gerade dieser Konjunktiv gesetzt, um kategorische Verbote auszudrücken; stünde er sonst bei so allbekannten Worten wie: „Werft euer Heiliges nicht vor die Hunde und eure Perlen nicht vor die Säue, sorget nicht für den morgigen Tag" (Mt 7,6 6,34)? Auch Lukas hat an dieser Stelle den gleichen Konjunktiv, er legt damit auch für ihn die Einmaligkeit des erbetenen Geschehens fest und wehrt den Gedanken der Wiederholbarkeit, der in seine Fassung der vierten und fünften Bitte hineinspielt, hier deutlich ab.

So fest also der Wortlaut der Bitte in den ältesten Zeugnissen ist, so reich sind auch die Abweichungen in den späteren, und ihre Art kennen zu lernen ist auch für die Interpretation der Bitte nicht unwichtig. In der afrikanischen Kirche lautete die Bitte: ne passus fueris induci nos in temptationem; so liest der Codex Bobbiensis (k) und andere Itala-Versionen lesen ähnlich. Dabei ist nicht nur die Umschreibung des Gedankens vom „Führen" bemerkenswert, sondern auch das öftere Fehlen der Kopula „und". Dem Verständnis, das sich

in diesem Wortlaut kund gibt, scheint Tertullian den Weg in die afrikanische Kirche gebahnt zu haben; er erklärt ausdrücklich: Ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat (de orat. VIII). Schon Cyprian rezitiert die Bitte in der Form: et ne patiaris nos induci in temptationem, und sie wiederholt sich bei manchen späteren lateinischen Schriftstellern. Aber dieser Wortlaut oder auch nur dieses Verständnis sind nicht von der afrikanischen Kirche geschaffen. Auch Dionysius von Alexandria hat dem matthäischen Wortlaut die Erklärung angefügt: „Das heißt, laß uns nicht in Versuchung fallen" (Migne PG 10, 1601). Schon hundert Jahre zuvor kannte Marcion die Bitte in der Fassung: *καὶ μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν*. Kaum hat er den Wortlaut so absichtlich geändert, denn sonst hätte Tertullian das Verständnis sich nicht zu eigen gemacht. Dann war also etwa um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert in Kreisen der kleinasiatischen Kirche die sechste Bitte verbreitet in der Form: „Und laß uns nicht in Versuchung geraten!"

Noch eine andere Weiterung, welche den Sinn unserer Bitte bestimmt hat, ist später in der lateinischen Kirche eingetreten. Der Psalm 118,8 enthält die Bitte: Non me derelinquas usquequaque nimis; dazu führt Hilarius aus (Migne PL 9, 510): quod et in dominicae orationis ordine continetur, cum dicitur: Ne derelinquas nos in tentatione, quam ferre non possimus. Hier ist der Wortlaut unserer Bitte nicht nur nach den Worten des Psalmes umgeformt, sondern auch durch das bekannte Wort des Paulus erweitert (1. Kor 10, 13f.); „Gott ist getreu, der euch nicht mehr wird versuchen lassen, als ihr könnet ertragen." Daß diese Weiterung auch in den Text des matthäischen Vater-unsers eingedrungen ist, bezeugt ausdrücklich der Zeitgenosse des Chrysostomos und Bischof von Aquileja, Chromatius, bei der Erklärung der Bergpredigt: quod ipsum in alio libro Evangelii evidenter ostensum est: sic enim scriptum est: et ne nos inferas in temptationem quam sufferre non possumus (Migne PL 20, 362). Ähnlich erwähnt Hieronymus, daß „wir täglich" im Gebet sprechen: ne inducas nos in temptationem quam ferre non possumus (Migne PL 25, 485), ähnlich auch Augustin (de serm. Dom. II 9 Migne PL 34, 1282), Pseudo-Augustin Serm. 84 (Migne PL 39, 1909) oder in der griechischen Kirche die Liturgie von Alexandria, die Jakobusliturgie in ihrer griechischen wie syrischen Fassung, die koptische Liturgie und andere (Swainson, p. 6. 62. 225f. 306f. 343). Man erkennt an solchen Zeugnissen, welche Fragen diese Bitte der alten Kirche aufgab. Sie haben dazu geführt, daß auch heute die französische Übersetzung der sechsten Bitte lautet: et ne nous laissez pas succomber à la tentation.

2.

Was die sechste Bitte ausspricht, ist nur einmal noch im Neuen Testament ähnlich gesagt, in der synoptischen Erzählung von Gethsemane, da Jesus die schlafenden Jünger mahnt: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung

kommet!" (Mt 26,41 par.). Diese Seltenheit ist um so merkwürdiger, als das Neue Testament sonst vielfältig von Versuchung spricht und in der Erzählung von Jesu Versuchung durch den Teufel das größte und tiefste Beispiel einer Versuchung aufgerichtet hat; sie wird noch betont durch das bekannte Wort, welches in gewisser Weise unserer Bitte widerspricht (Jak 1,13): „Niemand sage, wenn er versucht wird: Von Gott werde ich versucht; Gott ist unversuchlich zum Bösen, er versucht niemanden." Noch merkwürdiger ist es, daß auch das Alte Testament nichts hat, was diesem Satz analog wäre, obwohl es unter bestimmten Gesichtspunkten das Buch der Versuchungen genannt werden könnte; denn es hat in der Geschichte des Volkes wie besonders in den Gestalten der Gottesmänner von Abraham bis David eindrückliche Beispiele aufgestellt, die in den ungeheuerlichsten „Versuchungen treu erfunden wurden" (Sir 44,21).

Näher scheinen unserer Bitte einige Sätze jüdischer Morgen- und Abendgebete zu stehen. In Berakh. 60b heißt es: „Gewöhne uns an deine Lehre und laß uns anhangen deinen Geboten ... und leite uns nicht in die Hände der Sünde und nicht in die Hände der Schuld und nicht in die Hände der Versuchung (welō lidē nissajōn) und nicht in die Hände der Verachtung." Wir wissen nicht, wann diese Gebete formuliert sind, und können nicht beweisen, daß sie schon im ersten christlichen Jahrhundert gesprochen wurden; aber selbst wenn sie alt wären, so ist der sachliche Unterschied nicht zu übersehen: Hier betet der jüdische Fromme, Gott möge ihn, wenn Sünde oder Schuld oder Versuchung oder Verachtung ihn überkommen, nicht in ihre Gewalt geben, sondern — so darf man nach zahlreichen Analogien ergänzen — ihm einen neuen zuversichtlichen Geist geben, daß er in allen Gefahren besteht. Unsere Bitte aber geht dahin, daß Gott dem Beter Versuchungen ersparen möge. Über solche Bitten hinaus finden sich wohl Mahnungen, daß der Mensch sich nicht „in die Hände der Versuchung" begeben solle, oder haggadische Betrachtungen über alttestamentliche Erzählungen, in welchen Gott den Frommen versucht, oder besondere Erläuterungen zu dem Psalmwort (26[25],2): „Prüfe mich, Herr, und versuche mich!" Aber alle solche Erwähnungen gehen damit auch an dem Inhalt dieser Bitte vorüber. Sie bleibt also singulär, und es ist nötig, ihre sprachlichen und sachlichen Bezüge näher zu untersuchen.

3.

Das Verbum *εἰσφέρειν* hat im Neuen Testament, auch wo es im übertragenen Sinne gebraucht wird, immer eine räumliche Färbung. Wie man einen Weg findet, um den Gelähmten zu Jesus in das Haus hineinzubringen (Lk 5,18), so trägt man „fremde Lehren in die Gemeinde ein" (Herm. sim. VIII 6,5) oder „bringt etwas jemandem zu Ohren" (Act 17,20). Die Septuaginta benutzen das Wort vor allem, um das Hiphil von bō oder gelegentlich auch von šūb (Exod 4,7) oder ʿalal (Dan 6,18) wiederzugeben; sie kennen nicht einmal eine bildliche Verwendung des Wortes. Sein Sinn ist, dem alttestamentlichen Gebrauch gemäß „machen, daß etwas oder jemand von einem Ort an einen

anderen gebracht wird". Der Priester trägt das Blut in das Heiligtum, der Bauer das Korn in die Scheune, „wir haben nichts in die Welt gebracht, wie wir auch nichts aus der Welt herausbringen können" (1. Tim 6,7). Das Verbum ist also ein Kausativum zu εἰσέρχεσθαι oder ähnlichen Ausdrücken; so versteht sich die Mahnung Jesu, nicht „in Versuchung zu geraten". Der nah verwandte Sinn dieser Mahnung darf nicht darüber täuschen, daß unsere Bitte noch eine andere Farbe trägt. Dort sollen die Jünger zu Gott beten, er möge verhindern oder nicht zulassen, daß wir in die Versuchung geraten; unser Satz bittet mit schärferem Wort, Gott möge uns nicht wie mit eigener Hand in die Versuchung hinein tragen oder leiten.

Hinter dem griechischen εἰσφέρειν würde im Hebräischen die Hiphilform von bō stehen, hēbī; ihr entspricht aramäisch die Aphelform aʿēl (vgl. Dan 6,18). Auch die syrischen Versionen benutzen bei ihrer Übersetzung das Aphel des gleichen Verbums. Durch diesen sprachlichen Zusammenhang wird unsere Bitte noch enger mit der Mahnung Jesu verbunden; beide Belege verwenden das gleiche Verbum, einmal im Aphel, das andere Mal im Peʿal. Aber daraus kann man nicht schließen, daß die Aphelform einen permissiven Sinn trage; auch für sie steht der kausative Sinn durchaus fest. Und wollte man noch schwanken, so lehrt eben die griechische Übersetzung, daß man es kausativ verstanden hat. Auch die Septuaginta haben die hebräische Form hēbī nicht nur mit εἰσφέρειν sondern auch mit ἄγειν und εἰσάγειν wiedergegeben und so den aktiven Sinn festgehalten. Darum heben die altlateinischen Übersetzungen: ne patiaris induci nicht eine Vieldeutigkeit des ursprünglichen Wortlautes hervor, sondern tragen eine dogmatische Erwägung in einen dogmatisch bedenklich erscheinenden Wortlaut.

Mit der räumlichen Bestimmtheit des Verbums ist auch der Begriff πειρασμός in gewisser Weise vorbestimmt. Er gibt die Stätte oder die Lage an, in welcher dem Etymon des Wortes entsprechend „wir erprobt werden". Wie der Mensch durch Gott gleichsam von außen in eine solche Lage gebracht wird, so tritt auch die „Erprobung" von außen an ihn heran; man mag etwa an die Proben denken, denen Märchen und Sagen ihre Kinder und Helden unterwerfen, oder an die Gottesurteile des Mittelalters. Im Neuen Testament ist das größte Beispiel solcher Erprobung die Erzählung von der Versuchung Jesu: „Da ward Jesus hinauf in die Wüste geführt von dem Geist, daß er von dem Teufel versucht würde" (Mt 4,1). Mit der örtlichen Bestimmtheit des Begriffes „Versuchung" verbindet sich alsbald eine zeitliche: Nicht um ein wiederholbares oder wie von selbst sich wiederholendes Geschehen handelt es sich bei diesem „Bringen oder Führen", auch nicht um ein dauerndes Verweilen, sondern um ein einmaliges Widerfahrnis, wie es wiederum die Versuchung Jesu am deutlichsten macht. Mit solchem Sinn stimmen auch die anderen verbalen Verbindungen überein, in denen der Begriff der Versuchung begegnet: Man kann „in eine Versuchung hineinkommen" (Mt 26,41), „in Versuchung und Schlinge fallen"

(ἐμπίπτειν 1. Tim 6,9), wie man „in Mißhandlungen" oder „in Gefahr gerät" (1. Clem 51,2 Herod. VI 106,2 Thuk. VIII 27,3). Alle diese Ausdrücke sind auch von dem Moment der Gefahr oder des Schreckens begleitet, welches mit einer Versuchung verknüpft ist; das Wort „führen" ist auch davon frei und läßt auch an das Psalmwort denken (Ps 23,3): „Er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen."

Das Nomen πειρασμός ist mit einer einzigen unbedeutenden Ausnahme nur in biblischen Schriften belegt. Matthäus hat es nur im Vater-unser und in der Erzählung von Gethsemane, Markus nur an der letzten, Johannes an keiner Stelle; bei Lukas ist es häufiger. Das Wort bezeichnet einmal den Akt des Versuchens (Mt 4,3 1. Kor 10,13), öfter aber die Lage, in welcher der Mensch versucht wird, das heißt also: das Angefochten- und Versucht-werden. Es gibt daher eine Stunde (Apk 3,10) oder einen Augenblick (καιρός, Lk 8,13) oder den Tag der Versuchung (Hebr 3,8 nach Ps 95[94],8), ebenso gibt es Lagen der Versuchungen (Lk 22,28 Gal 4,14 1. Tim 6,9 Jak 1,12 1. Petr 1,6). Der Gläubige kann in vielerlei Versuchungen fallen (Jak 1,2 1. Petr 1,6), aber Gott weiß ihn „aus Versuchung zu retten" (2. Petr 2,9). Bedrängnis kann ihm zur Versuchung werden, so daß dieses Wort synonym mit Drangsal, Leiden wird: Paulus hat „unter Tränen und Versuchungen, welche ihm durch der Juden Listen zufließen, Gott gedient" (Act 20,19), d. h. vielerlei Leiden von Seiten der Juden haben den Apostel getroffen. In den letzten Tagen wird „große Drangsal" (θλῖψις) sein, wie noch niemals auf Erden gewesen ist (Mk 13,19); darum verheißt nach Apk 3,10 Christus der standhaften Gemeinde:

> Ich werde dich bewahren aus der Stunde der Versuchung,
> die kommen wird für alle Welt,
> die zu versuchen, so auf Erden wohnen.

Häufiger als das Nomen findet sich das Verbum πειράζειν; es lehrt zugleich die Bedingungen erkennen, auf denen der Gebrauch des Nomens beruht. In der Geschichte Jesu „versuchen ihn" öfter seine Gegner durch verfängliche Fragen (Mt 16,1 19,3), so daß er ausruft: „Was versucht ihr mich, ihr Heuchler?" (Mt 22,18 par.); nach dem Hebräerbrief ist sein Leben und Wirken ein stetes „Versucht-werden" — und auch hier ist dann versucht werden so viel wie leiden (2,18) —, denn er ist der Hohepriester, welcher „mitleiden kann mit unsern Gebrechen, versucht allenthalben gleichwie wir" (4,15). Am klarsten ist dieser Zusammenhang wiederum in der einen großen Versuchung durch den Teufel, welcher in ausgezeichnetem Sinne „der Versucher" heißt (Mt 4,3 1. Thess 3,5): Wie Jesus versucht ward, so werden allenthalben die Gläubigen versucht (1. Kor 7,5 Gal 6,1 1. Thess 3,5 Jak 1,13f.). Aber auch hier fließt dann die Bedeutung in die andere „mit Leiden verfolgen" über (1. Kor 10,13), welche nicht nur die Gläubigen (Apk 3,10), sondern auch alle Menschen treffen (Apk 3,10). Zwei Sonderfragen von theologischer Bedeutung werden gelegentlich erörtert, einmal wer der Ur-

heber der Versuchung ist. Jak 1,13f. antwortet mit klaren Worten in Nachfolge bekannter jüdischer Gedankengänge: Nicht Gott, sondern der eigene böse Trieb. Versuchen heißt hier also so viel wie zur Sünde verlocken; aber eben dies Verlocken ist, von Gott her gesehen, zugleich ein Erproben der gläubigen und sittlichen Standhaftigkeit des Menschen. Eine zweite Frage entsteht dadurch, daß Menschen Gott oder seinen Geist „versuchen" können. Dieses Versuchen ist ein freventliches Herausfordern Gottes durch den Unglauben; so haben einst die „Väter in der Wüste Gott versucht" (Hebr 3,9), so versucht Ananias den Geist Gottes, wenn er von seinem Gute für sich heimlich zurückbehält (Act 5,9).

So vielfältig dieser neutestamentliche Begriff der Versuchung zu sein scheint, so spiegelt er doch nur die mancherlei Motive wider, welche in alttestamentlichen und jüdischen Zeugnissen erscheinen. Hier ist auch erkennbar, wie die verschiedenen Richtungen aus einer Grundanschauung hervorgehen, welche etwa in der Rede Juditths vor den verzagten Führern der Juden bei der Belagerung von Betylua dargelegt ist: „Wer seid ihr, die ihr Gott am heutigen Tage versucht und banget für Gott inmitten der Menschenkinder? Und jetzt prüfet ihr den Herrn, den Allbeherrscher, und werdet nichts erkennen ..., denn die Tiefe des menschlichen Herzens werdet ihr nicht finden und die Gedanken seiner Einsicht werdet ihr nicht verstehen. Und wie wollt ihr den Gott, der dies alles gemacht hat, erforschen und seinen Geist erkennen und sein Denken begreifen? ... Über dem allen wollen wir dem Herrn unserem Gott danken, der uns versucht wie auch unsere Väter. Gedenket also, was er mit Abraham tat und wie er Isaak versuchte und was Jakob in Mesopotamien geschah ... denn nicht wie er jene glühte, ihre Herzen zu prüfen, hat er uns erprobt, sondern zur Mahnung geißelt der Herr, die ihm nahen" (8,12—14.25—27). Hier ist nicht nur das Leben des einzelnen Frommen, sondern auch die Geschichte des Volkes von ihren ersten Anfängen an eine kaum unterbrochene Geschichte der Versuchungen, welche Gott über sein Volk gebracht hat. Ihre Gründe und Motive müssen wir näher prüfen.

4.

Man kann die Bibel Alten und Neuen Testamentes das Buch der Versuchungen nennen. Auf ihren ersten Blättern steht die Versuchung des ersten Menschenpaares, auf ihren letzten die prophetische Schilderung der großen Versuchung, welche „kommen wird für alle Welt, die zu versuchen, so auf Erden wohnen" (Apk 3,10). Und zwischen diesem Anfang und Ende spannen sich die Geschichte des Gottesvolkes und die Geschichten einzelner Gottesmänner, und auch diese einheitliche Geschichte ist eine fortlaufende Kette von Versuchungen, welche bei Abraham beginnt und bei Jesus und seinen Jüngern nicht endet; ja, von einer Gottesgeschichte sprechen heißt von dem fortdauernden Geschehen der Versuchung reden, welches währt, seit die Welt erschaffen und bis sie vollendet ist.

Die Größe und der Umfang des Begriffes Versuchung kann nicht verwundern, denn mit ihm wird das Grundverhältnis zwischen Gott und den Menschen, Gott

und Welt und Volk berührt. Versuchung setzt die Spannung voraus, welche bei Menschen und Volk und Welt zwischen ihrem gegenwärtigem Bestande und ihrem künftigen Ziele, ihrem Sein und ihrem Sollen besteht; sie setzt weiter voraus, daß diese Spannung nicht dauernd ist, sondern auf dem Wege des Lebens und der Geschichte gelöst wird, welchen Menschen und Völker in Freiheit und Verantwortung vor Gott gehen und zu gehen haben. So lange sie noch auf diesem Wege sind, ist das ihnen von Gott gesteckte Ziel nicht erreicht und die Identität zwischen Sein und Sollen, von Leben und Handeln, wie sie in der Welt Gottes herrscht, nicht bewirkt; so lange sind sie noch in dem Zustand, da das Gesollte und Nichtgesollte, das Gute und das Böse noch ungeschieden miteinander in Menschen und Völkern sich regt. Es ist dem freien und verantwortlichen Tun des Einzelnen oder einer Gemeinschaft aufgegeben, das Leben oder die Geschichte nach dem Gesollten zu formen und so die Macht des Sollens zu verwirklichen, die Macht des Nichtgesollten zu vernichten. Und diese Aufgabe, welche vor jedem Einzelnen liegt, ist in gleicher Weise allen Menschen und Völkern gestellt, sie ist auch die Aufgabe, welche Gott gleichsam sich selbst gegeben hat, als er die Welt schuf und sie damit auf das Ziel der Vollendung, der Ausgewogenheit zwischen Sein und Sollen richtete.

So ist also der Weg des Menschen durch Versuchungen einmal der Weg, welcher ihn zu Gott führt und den Gott ihn führt. Alles, was auf diesem Wege ihm begegnen mag, alles Gelingen und alles Verfehlen, geschieht also unter der Führung Gottes. Versuchung ist unter diesem Gesichtspunkt nichts anderes als eine Schickung Gottes, für welche der Mensch zu danken hat: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt", sagt deshalb Hiob bei der ersten Versuchung (1,21). Im gleichen Sinne betet der Psalmist (139[138],23f.):

„Erprobe mich, Herr, und kenne mein Herz,
prüfe mich und kenne meine Pfade
und sieh, ob der Weg des Verderbens in mir ist,
und leite mich auf ewigem Wege!"

Ebenso redet Judith zu den Juden von Betylua (8,25—27).

So ist es in doppeltem Sinne eine Gnade Gottes, wenn er den Menschen versucht: Es ist einmal die allgemeine Gnade der Führung Gottes, welche den Menschen in seinem ganzen Leben beschirmt, und es ist sodann die besondere Gnade, welche ihn in der konkreten Lage der Versuchung leitet und stärkt. Aus solcher Anschauung heraus ruft der Psalmist (Ps 66[65],8ff.):

„Preiset, ihr Völker, unseren Gott!...
Denn du hast uns geprüft, Gott,
Und geglüht, wie man Silber glüht,
Du hast uns ins Verließ geführt (*εἰσήγαγες εἰς τὴν παγίδα*),

Hast Drangsale auf unseren Rücken gelegt,
Hast Menschen schreiten lassen über unsere Häupter;
Wir sind hindurchgegangen durch Feuer und Wasser,
Und du hast uns hinausgeführt zur Erquickung."

Darum ist Versuchung ein Mittel der göttlichen Weisheit, Völker und Menschen zu dem Ziele zu führen, welches Gott seiner Schöpfung gegeben hat, und als solches Mittel ist sie Gnade, welche den Einzelnen zu Dank und Preis verpflichtet; denn es ist der liebende Vater, der die Seinen prüft, aber es ist auch der strafende Gott, der die Feinde vernichtet (SapSal 11,10):

„Denn diese prüftest du mahnend wie ein Vater,
jene aber erforschtest du, richtend wie ein strenger König."

Freilich ist damit der Begriff der Versuchung „nur" in den Zusammenhang einer Ordnung Gottes eingefügt, welche die Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende trägt und leitet; aber bleibt Versuchung nicht dennoch für den Menschen oder ein Volk der schwere Kampf zwischen Gutem und Bösem, in welchem es nicht nur ein Siegen mit Gottes Hilfe, sondern auch ein Unterliegen aus menschlicher Schwäche gibt? Und von dem Gesichtspunkt des Menschen aus scheinen dem Begriff der Versuchung neue Momente innezuwohnen.

Es ist kaum notwendig zu betonen, daß die bekannte, in der griechischen Moralphilosophie aufgestellte Wahl zwischen den Wegen der Tugend und des Lasters nichts mit dem Gedanken der Versuchung zu schaffen hat. Wer am Scheidewege steht wie Herakles in der Fabel des Prodikos, der wird nicht versucht, sondern soll zwischen zwei Möglichkeiten des Handelns diejenige wählen, welche ihn zu einer dauernden Eudämonie führt; wer aber versucht wird, der hat nicht die Wahl zwischen zwei Wegen, welche er gehen könnte, sondern die unbedingte Pflicht, den einen Weg zu gehen, welcher ihm vorgeschrieben ist. Der andere Weg, welcher ihn versucherisch lockt, ist nur dem Schein nach ein Weg, in Wirklichkeit der Sturz in den Abgrund. Jene griechische Anschauung lebt von der philosophischen Weisheit, welche den Menschen zu dauerndem Glück des Lebens führen will, diese von der gläubigen Erfahrung des göttlichen Willens, welche gebunden ist, diesen Willen in allen Lagen zu bewahren und zu befolgen. Wo immer der Gedanke der Versuchung auftritt, da steht hinter ihm der Begriff einer gottfeindlichen Macht, welche den Menschen von Gott fort und zu sich hin reißen will. Er ist der sittlichen Konzeption des Guten und des dadurch beförderten Lebensglückes fremd, so viel sie auch von dem Bösen zu reden vermag, aber im Bezirk des Glaubens ist diese Hypostasierung des Bösen nicht nur möglich, sondern auch notwendig und in alttestamentlicher und jüdischer Anschauung auf besondere Weise wirklich geworden.

Im Judentum ist das Leben des Frommen ein Leben, welches durch Versuchungen hindurch zu dem von Gott gesetzten Ziele führt. Abraham, der zehn Versuchungen in Treuen bestand, ist das große Vorbild jedes Anfanges, und

wie die Geschichte des Volkes im ganzen, so ist auch das Leben jedes Einzelnen von Versuchungen erfüllt. Sie sind die Mittel, mit denen Gott ihn läutert, wie man Silber im Schmelzofen läutert. Den Zweck dieser Versuchungen gibt ein Midrasch (Gen. R. 55 fol. 34d bei Billerbeck I 135) so an: Es heißt Ps 60,6: „Du gibst ein Panier (nēs, das der Midrasch einmal als Versuchung, sodann als Erhöhung deutet) denen, die dich fürchten, daß sie erhoben werden um der Redlichkeit willen", das heißt: Eine Versuchung nach der anderen und eine Erhöhung nach der anderen, um sie in der Welt zu versuchen und in der Welt zu erhöhen wie ein Panier. Und das alles warum? Um der Redlichkeit willen, d.h. um die göttliche Gerechtigkeit in der Welt zu befestigen.... Gott prüft den Gerechten, aber den Gottlosen und den Freund der Gewalttat haßt seine Seele" (Ps 11,5). In solcher Betrachtung ist nicht nach dem Grunde, sondern nur nach dem Ziele der Versuchung gefragt; und dieses Ziel ist doppelt: Der Versuchte wird „erhöht" und durch solche Erhöhung die göttliche Gerechtigkeit „in der Welt befestigt". Man fragt nicht, warum nur auf dem Wege der Versuchung solche Ziele zu erreichen seien; es ist Gottes Wille, welcher Weg und Ziel also gegeben hat.

Wenn so der Begriff und die Tatsache der Versuchung nicht nur von Gott her, sondern auch um des Menschen willen notwendig und wirklich ist, so liegt auch ein weiterer Gedanke nicht fern: In der Versuchung bekundet sich Gottes Gnade an dem Frommen, sie ist der vorläufige Segen, mit dem Gott ihn geleitet und begleitet, so lange er durch diese Welt wandelt. Der Gedanke mündet dann bald in die Anschauung von dem Märtyrer, welcher leidend Gottes Wahrheit bezeugt und zeugend Gottes Wirklichkeit erleidet. Im Martyrium steht der Fromme für Gott ein wider die Anklagen und Anfeindungen der Welt, wie immer diese sich darstelle, in den Frevlern, den Fürsten und Machthabern oder auch dem Teufel. Indem diese ihn peinigen oder mit Schmach und Leid bedecken, versuchen sie ihn; indem der Fromme in solchem Leid für Gott und mit Gottes Hilfe Zeugnis ablegt, besteht er in der Versuchung vor Gott. Seine Versuchung ist seine Begnadung.

Einige letzte Gesichtspunkte ergeben sich noch, wenn man den Begriff der Versuchung von Seiten der „versucherischen Macht" betrachtet, welche den Menschen angeht, oder auch von Seiten des Bösen, zu welchem er verlockt werden soll. Die Versuchung ist hier das Mittel, um den Menschen von dem gottbefohlenen Wege abzulenken und ihn auf den Weg des Gottverbotenen zu führen. Das kann so geschehen, daß der Einzelne durch „seine Leidenschaften" (Jak 1,14), jüdisch gesprochen durch den in ihm wohnenden bösen Trieb sich zu bösen Taten „zerren" läßt; aber es kann auch so geschehen, daß der „Versucher" κατ' ἐξοχήν Menschen und Völker mit Gewalt oder List sich zu eigen und botmäßig macht. Je umfassender der Begriff der Versuchung bestimmt wird, um so deutlicher prägt sich die in ihm liegende Konzeption eines religiösen Dualismus aus. Der Mensch und die Erde sind der Schauplatz, und der Gegenstand um den und auf dem sich die Mächte und die Reiche des Teufels mit denen Gottes und seiner

Boten streiten. Auch hier sind es dann in erster Linie der Fromme oder auch die Gemeinde, welche dem Ansturm des Teufels ausgesetzt und des Beistandes Gottes bedürftig sind. Aber darüber hinaus trifft die Versuchung Erde und Menschen so lange, als sie noch nicht der endgültige Besitz des Teufels geworden sind. Die Versuchung ist hier der jeweilige Ausdruck des Kampfes zwischen Gott und Aftergott um den Besitz und die Herrschaft der Welt und der Menschen. Er ist um so schwerer, je näher die Stunde der Entscheidung rückt. So ist er in voller Klarheit und Furchtbarkeit dann gegeben, wenn der Teufel zum letzten versucht, in vermessenem Streben die Welt Gottes zu seinem eigenen Reich herabzuziehen. Von diesem eschatologischen Geschehen sprechen mancherlei jüdische und urchristliche Zeugnisse. Da „versucht" der Teufel die Einzelnen wie die Völker, da bringt er über die Welt Leiden und Bedrängnis so schwer, „wie es nicht gewesen ist seit Anbeginn der Welt" (Mk 13,19). Versuchung heißt hier Offenbarung der satanischen Macht und List. Der Dualismus, welcher immer im Hintergrunde steht, wo es um die Frage der Versuchung geht, ist hier klar ausgebildet, freilich auch nur jener gemäßigte Dualismus, welcher auch alle selbstmächtigen Gewalttaten des Teufels noch in den verborgenen Plan Gottes und in den gelassenen Gang seines eschatologischen Werkes einordnet.

5.

Was die sechste Bitte enthält, ist nach allem Gesagten nicht mehr schwer zu bestimmen. Sie spricht nicht von den Verlockungen des menschlichen und täglichen Lebens, — weder von jenen groben, welche nach einem bekannten Wort auf breiter und ebener Straße ins Verderben führen, noch jenen feinen, in denen auch nur ein flüchtiger leichter Gedanke dem eigenen Sein und Handeln ein Gewicht gibt und aus der Nähe zu Gott ver-führt —, sie spricht auch nicht von den vielfältigen anderen inneren und äußeren Gefahren, welche den geraden und steilen Weg des gottzugewandten Menschen bedrohen. Versuchung ist hier also nicht Erprobung, welche den Menschen stärken sollte; denn jede Erprobung ist Gottes Gnade an dem Menschen. Wäre dieses gemeint, so müßte die Bitte eher lauten: Führe uns in Versuchung, wie du einst Abraham in Versuchung geführt hast. Und eine solche Bitte wäre im alttestamentlichen und jüdischen Schrifttum nicht unerhört, das den Menschen zum Träger und Former seines bleibenden Geschickes vor Gott stempelt; denn eben dieses sagt ja die Bitte des Psalmisten (139[138],23): Prüfe mich, Herr, und erfahre mein Herz!" Hinter solcher Deutung unserer Bitte steht noch der alttestamentliche Gedanke: Gott prüft den Weg des Gerechten und leitet den zu seinem ewigen Heil, den er in solchen Prüfungen treu erfunden hat. Man kann in solchem Zusammenhang wohl darum bitten, daß diese Prüfung nicht über unsere Kräfte gehen möge, wie das angeführte jüdische Gebet fleht: „Führe uns nicht in die Hände — d.h. in die Gewalt — der Versuchung" oder wie die französische Übersetzung bittet: „Et ne nous laissez pas succomber à la tentation", aber es ist auch un-

möglich zu sagen: „Führe uns nicht in Versuchung." Es wäre dasselbe, als wollte man bitten: Laß uns in Versuchungen nicht treu erfunden werden, laß uns deinen Willen nicht erfüllen. Der Gedanke der Versuchung, welcher hinter dieser weit verbreiteten Umdeutung unserer Bitte steht, lebt dort am stärksten, wo nach bekannten jüdischen Worten „das Joch von Gottes Königtum" willig aufgenommen ist. Je mächtiger und lebendiger hier die Versuchung ist, um so köstlicher auch das Beharren und Bewähren unter diesem Joch. Aber eben das ist kein rein neutestamentlicher Gedanke mehr.

Die Bitte meint also etwas anderes als Erprobung, sie geht nicht auf Bewährung in Versuchungen, sondern auf Verschonung von Versuchungen. Ist mit jener Deutung der Gedanke eines durchkämpften und in Gottes Dienst noch zu durchkämpfenden Lebens unlöslich verknüpft, so ist hier auch der Gedanke eines solchen Kampfes schon preisgegeben. Unsere Bitte steht an seinem Ende, die Zeit der Bewährung liegt gleichsam hinter ihr und die Zeit der Vollendung, da nicht mehr des Menschen Erprobung und Bewährung, sondern Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit herrschen, vor ihr. Sie steht auf der Schwelle zwischen diesem Äon der Versuchung und dem kommenden Äon der Vollendung. Handelt es sich also in diesem Satze um den Gedanken der eschatologischen Versuchung, so sind hier auch seine apokalyptischen Grundlagen besonders deutlich: Versuchung ist hier nicht das Werk Gottes, sondern das Werk des Teufels, welcher noch die Herrschaft über die Welt in den Händen hält und sie jetzt gerade in aller Furchtbarkeit entfaltet. Die Betenden sind wohl noch in dieser Welt, darum können und dürfen sie um Verschonung bitten, aber sie wissen auch, daß sie der Herrschaft des Teufels und damit der Macht der Versuchung nicht mehr unterstehen, weil sie die Kinder ihres Vaters sind. Er kann sie so leiten, daß die Versuchung sie nicht mehr berührt, mag sie auch noch so gewaltig und unentrinnbar auf Erden herrschen. Die „Kinder" sind, indem sie also beten, die Sieger, auch wenn sie noch von Versuchungen umgeben sind; sie sind ihnen entnommen, sind die Vollendeten und Erwählten. So charakterisiert auch diese Bitte — ähnlich wie die fünfte — die Beter in einer doppelten, nur scheinbar sich widersprechenden Art, welche die eschatologische Situation rein spiegelt, in der sie stehen. Noch herrschen alle bösen Mächte auf Erden, noch gehören dem Teufel „alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit", aber schon können Kinder ihren Vater bitten, als gehörten sie nicht mehr zu dieser fremd gewordenen Welt der gottwidrigen Mächte und Versuchungen; die letzte Versuchung steht bevor, welche den Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher himmelwärts entscheidet und schon entschieden hat. Ihr kann Gott seine Kinder entnehmen, wenn sie ihn darum bitten; und über dieser wie über allen anderen Bitten steht das Wort: „Bittet, so wird euch gegeben!"

Man wendet vielleicht gegen diese Deutung ein, daß ihr apokalyptischer Sinn schlecht zu den zahlreichen Worten stimme, welche die Jünger Jesu auffordern, ihm das Kreuz nachzutragen, oder die ihnen Leiden und Verfolgung verheißen.

Der Eingang der Bergrede preist sogar die selig, welche um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; und gehören solche Leiden nicht zu der hier gemeinten Versuchung? Aber jene Weissagung von Leiden und diese Seligpreisung des Martyriums widerspricht dieser Bitte nicht, wie aus der Erzählung von Gethsemane als dem größten Beispiele deutlich wird: Der Menschensohn, welcher „viel leiden muß" (Mk 8,31), ist auch derjenige, welcher bittet: „Mein Vater, so es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber", und der seine Jünger mahnt: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung kommet." Denn es ist Gott, der nach einem verborgenen Rate Welt und Menschen zur Vollendung führt; so gewiß dieser Gang des eschatologischen Geschehens im großen wie im kleinen, für alle wie für den Einzelnen durch Versuchung und Leiden führt, weil er „dem Bösen" die angemaßte Macht entwindet, so gewiß ist es eben auch Gott, der mit stiller Macht und noch größerem Erbarmen die Seinen aus allen Versuchungen zu retten oder vor allen Versuchungen zu bewahren vermag. So verstanden, ergänzt diese Bitte jenen Preis des Leidens; sie warnt davor, sich zu Leiden und Martyrium zu drängen, sie legt auch das Leiden, das notwendig ist und selig macht, in Gottes Hand und weiß eben darin um jene Doppelheit der Versuchung, welche noch zu diesem Aon gehört und gerade darin zu dem kommenden Aon führt.

So klärt sich auch der Begriff dieser eschatologischen Versuchung; sie ist nicht mehr ein biographischer Vorfall oder auch ein Mittel zur Erziehung und Stärkung des Frommen. Hier geht es auch nicht mehr um den Einzelnen oder um eine bestimmte Gemeinschaft, sondern um jene letzte Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Bösen, welche in das Gottesreich hineinführt. Wohl hat der Einzelne sie zu durchstehen, wie Jesus sie einst durchstanden hat, und ein jegliches eschatologische Geschick entscheidet sich in solchem Durch- und Überstehen, dennoch geht der Kampf nicht um ihn, sondern um die Niederlage aller dämonischen und gottwidrigen Mächte, wie auch in der Verfolgung nicht der Einzelne es ist, der zeugt und leidet, sondern in beidem Gottes Spruch und des Teufels Widerspruch sich offenbart. In dieser Versuchung trägt er also das Geschick der Menschen und Völker mit der Kraft und Ohnmacht seines eigenen Lebens und Leidens; indem er sein eigenes Ich auslöscht, wird dieses Ich von allen Mächten Gottes und seiner Welt erfüllt; und sein sterbender Schrei ist ein geistesmächtiges Rufen nach Gott und seinem Reich.

Von hier aus gewinnt auch das Wörtchen „uns" noch eine besondere Bedeutung. Es bezeichnet die Schar der betenden Jünger, welche als die Kinder ihres Vaters schon in der Vollendung und auf Erden als die Betenden und darum Angefochtenen stehen. Ihr Dasein ist also mit allen den Mächten und Gefahren beladen, welche jene Auseinandersetzung zwischen Gott und den versucherischen Gewalten entfesseln; es ist Schauplatz und Walstatt dieses Kampfes, aber es ist auch in der leidenden und erlittenen Gewalt, mit der andere Mächte auf ihm ringen, zugleich die stärkste Gewalt, die alles Gottwidrige überwindet.

Ein neuer Begriff der Versuchung kommt hier auf, mit dem alttestamentlichen eng verbunden und ebenso deutlich von ihm geschieden: Versuchung ist hier der Versuch der widergöttlichen Mächte, an der betenden Gemeinde dieser „Wir" den Kampf mit Gott endgültig zu entscheiden. Diese Versuchung übersteigt daher alle menschenmöglichen Kräfte, weil es ihnen aufgegeben ist, als Gottes Kämpfer und Gottes Zeugen die verrinnende Zeit des Lebens und der Geschichte zu bestehen; und sie ist gerade damit die Erprobung der Treue, welche die Beter ihrem Vater halten und damit auch ihr Dasein eschatologisch vollenden. Um des ersten Momentes willen können sie zu Gott beten, daß er sie nicht in Versuchung führe — denn er hat auch diesen letzten Versuch schon in den Gang zur eschatologischen Vollendung eingefügt —, um des zweiten willen sind diejenigen die Erben seines Reiches, „die mit mir durchgestanden haben in meinen Versuchungen" (Lk 22,28f.). Darum wird aber auch die Versuchung auf die Ganzheit des Lebens, die „Seele", bezogen und greift zugleich weit über dieses Leben hinaus; sie ordnet sich in das eschatologische Geschehen ein, in dem wider Gott gekämpft und zugleich schon von Gott gesiegt ist. Von dieser Bitte an — so darf man sagen — hat jeder Beter seinen Mephisto bei sich und in sich, freilich auch nur der Beter, nicht der Mensch als solcher. So sehr er deshalb „seine" eigene Versuchung wie sein eigen Leib und Leben hat, so sehr er durch sie zu dem vor Gott tödlich einsamen Ich erhoben wird, so daß alle Bindungen zerrissen sind, die ihn sonst halten, und alle Stützen zerbrochen, welche sonst ein durchlebtes Leben gewährt, so hoch steht auch über der Einsamkeit des Versucht-werdens die Gemeinsamkeit dieser „Wir"; denn eben nur Kinder Gottes können so abgründig, so mit allen Mächten der Erde und der Hölle versucht werden und dennoch wie in dem Himmel ihres Vaters stehen, und um solcher Verbundenheit von Gott und Gemeinde und Ich willen ist alle Versuchung schon Bewährung und Heiligung. Es ist also die eschatologische Gemeinde, welche die Versuchung erleidet und um Verschonung durch Versuchungen bittet, die geheiligte und die angefochtene, die das Geschick der Welt auf ihren Schultern trägt und darum vor der Welt und ihren vermeintlichen Herren versucht wird. Vielleicht hat deshalb das „Führe" hier noch eine besondere Färbung; wenn ihm das aramäische „mach eingehen" zugrunde liegt, dann ruft es auch das ersehnte und vertraute Bild vom „eingehen in das Gottesreich" vor die Augen der Beter. Man könnte deshalb die Bitte umschreiben: Damit wir in dein Reich eingehen, mache uns nicht eingehen in das Reich der Versuchung, und es wäre damit klar, daß wie die fünfte der dritten, so die sechste Bitte der zweiten entspricht.

IX. Errette uns vor dem Bösen!

1.

Die siebente Bitte ist nur von Matthäus uns überliefert worden, daher fehlen hier bedeutsamere Varianten des Wortlautes. Die einzige: *τῆς πονηρίας* welche ein ägyptisches Amulett aus dem sechsten christlichen Jahrhundert aufbewahrt hat, macht sichtlich mit Gewalt der Mehrdeutigkeit von *τοῦ πονηροῦ* ein Ende.

Um so reicher ist ähnlich wie bei der dritten Bitte der Inhalt der siebenten innerhalb und außerhalb der Bibel variiert. Im Neuen Testament begegnen allein zwei Stellen, die sich wie Anspielungen auf diesen Schluß des Herrengebetes lesen. Das vierte Evangelium bringt in dem hohenpriesterlichen Gebet die Worte: „Ich bitte ..., daß du sie vor dem Bösen bewahrest" (*τηρήσῃς ἐκ τοῦ πονηροῦ*, 17,15); und 2. Tim 4,18 heißt es: „Erretten wird mich der Herr vor allem bösen Werk" (*ῥύσεταί με ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ*). Ähnlich heißt es in dem Gemeindegebet der Didache, welches die Abendmahlsfeier abschließt (10,5): „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erretten vor allem Bösen." Wie die Bitte im Neuen Testament vertraut ist — und wie es scheint, auch als abschließende und zusammenfassende Gebetswendung —, so ist sie ähnlich auch in jüdischen Gebeten nach Wort und Gedanke verbreitet. Im Achtzehngebet folgt auf die Bitte um Vergebung der Sünden als siebente die andere: „Schau doch auf unser Elend, führ unseren Streit! Erlöse uns um deines Namens willen!" Jehudah pflegte nach Abschluß dieses Gebetes hinzuzufügen: „Es sei dir wohlgefällig, Herr unser Gott und Gott unserer Väter, daß du uns errettest von den Frechen und der Frechheit, von einem bösen Menschen und einem bösen Genossen", und dieser Klausel ist alsdann später angereiht: „von einem bösen Begegnis, von dem bösen Triebe und von Satan dem Verderber" (T. B. Berakh. 16b; ähnlich Sanhedrin 107a Qidduschin 81b Sukkah 52b und weiteres Material bei Dalman S. 352f.).

Beide Gebetsüberlieferungen, die urchristliche wie die jüdische, nähren sich in reichem Maße von dem Wort- und Gedankengut des Alten Testamentes. Daß der Psalter in Fülle die Bitten um Erlösung aus aller Not und Sünde, Elend und Drangsal enthält, ist so bekannt, daß eine Aufzählung von einzelnen Sätzen unnötig ist (vgl. z. B. 25,22 26,11 31,6 34,23 69,19 78,35.42 u. ö.). Am nächsten steht unserer Bitte nach Wort und Gehalt der Satz aus Ps 17(16),13: „Errette meine Seele vor dem Frevler!" Er klingt auch in der Regel nach (Prov 2,11f., vgl. 14,25):

„Guter Rat wird dich hüten,
Heilige Verständigkeit dich bewahren,
Daß sie dich rette von bösem Wege."

Er wird fast gleichlautend wiederholt in dem Gebet Esthers (4,19 [LXX]):

„Errette uns aus der Hand der Übeltäter."

Und diese Reihe der Bitten hat ihren tiefen Grund in einer der ersten und tiefsten Benennungen JhWHs. Schon Gen 48,16 wird als Beiname Gottes laut: „Der uns errettet von allem Bösen", und er zieht sich in allerlei Abwandlungen bis in die Weisheit Salomos (16,8): „Du bist der Erretter von allem Bösen."

So vielfältig also unsere Bitte in Wort und Gedanke des Alten Testamentes begründet ist, so deutlich ist auch ein kleiner Unterschied: In allen alttestamentlichen Parallelen sind die Gefahren, von denen Gott errettet, klar durch Begriff oder Bild bezeichnet, selbst wo das Abstraktum *κακά* oder ähnlich angegeben ist, fehlt nicht das Wörtchen „alles", das dieses Abstraktum zu der Summe einzelner „böser" Taten oder Begebnisse präzisiert. Gerade dieses Moment scheidet aber den Wortlaut unserer Bitte von seinem alttestamentlichen Grunde wie von seinen jüdischen Verwandten; hier ist nur das Abstraktum „von dem Bösen" gesetzt, was immer es bedeuten möge. Darum ist es nötig, zunächst den genauen Sinn der einzelnen Worte und Begriffe festzustellen.

2.

Unter den zahlreichen Verben, welche mit unwesentlich verschiedenem Sinn die Tat des Rettens bezeichnen wie *ἐξαιρεῖν*, *ῥύεσθαι*, *σώζειν*, *τηρεῖν*, *φυλάττειν*, *ἐλευθεροῦν*, *λύειν* und anderen, hat das Wort *ῥύεσθαι* die ursprüngliche Farbe vielleicht am deutlichsten behalten. Es meint nicht das Lösen von Banden, welche einen fesseln, oder in weiterem Sinne das Befreien von Gebundenen oder irgendwie Gefangenen, wie die lateinische und deutsche Übersetzung nahe legen, sondern mit ihm ist der Gedanke eines Weges und einer Begegnung, einer Führung und eines Schutzes verknüpft, und dieses Moment wird hier durch das kontrastierende Verbum der sechsten Bitte „nicht hineinführen" noch unterstrichen. Gott rettet „aus allen Bedrängnissen" (Ps 54[53],9,) „aus der Schlinge der Jäger" (Ps 91[90],3 124[123],7), vor wilden Tieren (Ps 22[21],20f.), vor „Verfolgern und Hassern" (Ps 142[141],9 69[68],15); den Frommen bewahrt „heilige Einsicht" vor „bösem Wege" (Prov 2,12). Jes 63,16f. fleht mit direkten Worten: „Aber du Herr, unser Vater, rette uns ... warum hast du uns irre geführt, Herr, von deinen Wegen?"

Mit solchem Bilde ist aber einer der Grundgedanken alttestamentlicher Offenbarung und Frömmigkeit berührt, der Gedanke eines Bundes, welchen Gott mit seinem Volke gemacht hat. Er schließt in sich, daß Gott sich verpflichtet hat, das Volk seines Bundes in seiner Geschichte zu führen und durch alle Gefahren zu seinem Ziele zu lenken, daß aber das Volk gebunden ist, in Gottes Wegen willig zu wandeln und sich vor allem Abirren zu hüten; er schließt damit auch in sich, daß Gott sein Volk zu allem Guten leiten und vor allem Bösen retten werde. So erklärt sich leicht der Name, den in besonderem Maße Deuterojesaja von Gott braucht, „der Erretter von Urzeit an"; denn er ist der Gott, der seinen Bund schützt, der Herr, der sein Volk auf den Fahrten seiner Geschichte leitet und geleitet, der deshalb zu seinem Ahnherrn sprach: „Und siehe, ich bin bei

dir, ich will dich hüten auf allen Wegen, wohin du immer gehest, und will dich wieder heim bringen in dieses Land, denn nimmermehr will ich dich verlassen" (Gen 28,15), er ist deshalb auch der „Vater" seines Volkes, dessen „Name von Urzeit an über ihm gewesen ist" (Jes 63,16). Der Gedanke der Theokratie wie der eschatologischen Vollendung, die Anschauung der Geschichte und des Lebens als des Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Glauben und Unglauben, die Gewißheit der endgültigen und endzeitlichen Überwindung alles Bösen durch das Gute — dies alles liegt hinter diesem Wort „erretten". Wie es sich nun leicht begreift, daß Gott „uns vor allen Sünden und Gefahren, vor Not und Tod rettet", so begreift sich auch die Haltung des Beters, der zu allen Zeiten sich an ihn mit dem Rufe wenden kann: „Rette uns!" Er ist immer der Geführte, der seines Zieles und Weges nicht sicher ist und auf ihm strauchelt oder von ihm abirrt; und der Weg, der vor ihm liegt, ist von allen Gefahren zwischen Himmel und Hölle bedroht, und die Kraft des Menschen, den Weg Gottes zu gehen, ist schwach und erlahmend, aber in Schwäche und Gefahr spiegeln sich allein die Stärke und „rettende" Macht dessen, der die Seinen mit Gnade und Weisheit zu seinem Ziele führt, „der Herr, der Retter, der Heilige Israels, ... der dich führt auf dem Wege, den du gehen sollst" (Jes 48,17).

Mit dem Verbum ῥύεσθαι sind in der griechischen Bibel die zwei Präpositionen ἐκ und ἀπό verknüpft, welche beide gleicherweise auf die Lage hindeuten, aus der einer gerettet wird. Beide werden auch im Wechsel gebraucht, besonders im poetischen Parallelismus:

„Rette meine Seele vor dem Schwert (ῥῦσαι ἀπὸ ...)
und aus der Hand des Hundes meinen Einzigen (ἐκ χειρὸς ...).
Befrei mich aus dem Munde des Löwen (σῶσον ἐκ)
und von (ἀπό) den Hörnern des Einhornes meine Niedrigkeit."
(Ps 21,21 f. LXX)

Aber trotz solchen Wechsels lassen sich verschiedene Färbungen des Sinnes und Gebrauches durchaus feststellen. Wo die Präposition ἀπό gesetzt ist, da handelt es sich darum, den Gefährdeten aus der Nähe der Gefahr zu entfernen, welcher er zu erliegen droht, und der Ton ruht dabei auf dem, der also vor Gefahren rettet. Wo aber ἐκ gesagt ist, da tritt der Akt der Rettung stärker hervor ebenso wie die Tatsache der Gefahr, welche nicht nur von ferne droht, sondern unmittelbar umfängt. Daher heißt es mit feinem Unterschiede in 2. Tim 4,17 f.: „Und ich ward errettet aus (ἐκ) dem Munde des Löwen; erretten wird mich der Herr vor allem bösen Werk" (ἀπό). Man lernt aus solchem Beispiel zugleich, daß beide Präpositionen sowohl auf Dinge wie auf Lebewesen hindeuten können.

Um den genauen Sinn der Wendung „vor dem Bösen" ist seit alter Zeit viel gestritten worden. Sie läßt sich an sich auf dreierlei Weise verstehen. Die erste mögliche Deutung ist: „vor dem schlechten Menschen"; so spricht Mt 12,35 von „dem schlechten Menschen", welcher aus seinem Schatz Schlechtes auswirft.

Es ist eine im Alten Testament gebräuchliche Redeweise: „Du sollst den Bösen aus deiner Mitte austilgen" heißt es gelegentlich im Deuteronomium (17,12 19,19 22,21—24 usw.). Aber das Neue Testament kennt diese Verkürzung im allgemeinen nicht; sie begegnet nur noch an einer vereinzelten Stelle (1. Kor 5,13), und sie zitiert eben die deuteronomische Vorschrift. Eine zweite Möglichkeit des Verständnisses ist die neutrale Fassung, wie sie etwa Augustin gegeben hat und durch ihn in den abendländischen Kirchen Gültigkeit erlangt hat: Cum dicimus: libera nos a malo, nos admonemus cogitare, nondum nos esse in eo bono ubi nullum patiemur malum. „Das Böse" ist hier entweder das Werk, das der Mensch zu vollbringen fürchtet, oder der Zustand, in dem er zu leben gezwungen ist, oder endlich auch die Macht, vor deren Wirken und Gewalt Gott den Beter retten möge. Und unter dieses Böse würde auch der Begriff des Übels fallen, der in heutigem, wenn auch nicht in dem ursprünglichen Lutherschen Verständnis — denn Luther spricht im großen Katechismus „von dem Argen", nur im kleinen „von dem Übel" — das Merkmal der letzten Bitte bildet. In solchem Sinne hat vielleicht schon 2. Tim 4,18 unsere Wendung gedeutet: „Erretten wird mich der Herr vor allem bösen Werk" oder das Gemeindegebet von Did 10,5: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erretten vor allem Bösen." Aber ist es zufällig, daß beide Male das Wörtchen „alle" eingeschoben ist? Das Wörtchen ist nicht nur ein Mittel, den gemeinten Sinn grammatisch zu bestimmen — was es nur unvollkommen tut, sondern vor allem um die Wendung mit dem schon berührten alttestamentlichen Ausdruck auszugleichen: „Der uns errettet von allem Bösen." Das aber läßt fragen, weshalb im Alten Testament nur „von allem Bösen" gesprochen wird, im Neuen Testament aber gerade anders, nämlich „von dem Bösen"; die Frage wäre nicht schwer zu beantworten, wenn das Abstraktum „das Böse" auch im Neuen Testament gebräuchlich wäre. Es findet sich freilich an manchen Stellen, aber auch nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen: Einmal in dem gegensätzlichen Paar „das Gute und das Böse"; so mahnt Paulus: „Hasset das Böse, hanget dem Guten an" (Röm 12,9). Sodann wird das Abstraktum gebraucht, um einzelne böse Taten oder Worte zusammenzufassen, aber fast nur in Wendungen wie „Böses tun oder sagen". Auch sie sind selten genug (Act 28,21 5,4 D), und wo sie sich finden, da ist auch das Streben nach Verdeutlichung nicht zu verkennen. Deshalb heißt es Mt 5,11: „Wenn sie alles Böse wider euch sagen", der Anklang an alttestamentlichen Sprachgebrauch ist dabei deutlich. Oder Paulus spricht in 1. Thess 5,22 von dem Gegensatz zwischen dem Guten (τὸ καλόν) und dem Bösen, aber dieses zweite Glied formuliert er: „Halte dich fern von aller bösen Art", wohl in Erinnerung an das alttestamentliche Lob des Hiob (1,1.8): „Und hielt sich fern von allem bösen Werk." Darum ist die neutrale Fassung des Bösen in unserer Bitte wohl grammatisch möglich, aber nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Neuen Testamentes nicht wahrscheinlich.

Eine dritte Möglichkeit des Verständnisses ist, den Ausdruck auf den Teufel

zu beziehen. Daß der Teufel der Böse genannt werden kann, ist freilich in alttestamentlichen und jüdischen Zeugnissen nicht belegt, um so deutlicher aber im Neuen Testament. In der Deutung des Gleichnisses vom Sämann erklärt Matthäus: Es kommt der Böse, Markus: Es kommt der Satan, Lukas: Es kommt der Teufel (Mt 13,19 par.). Paulus schreibt 2. Thess 3,3: „Getreu ist der Herr, welcher euch stärken und bewahren wird vor dem Bösen" — vielleicht auf unseren Satz anspielend — oder deutlicher Eph 6,16: „alle Geschosse des Bösen, die brandigen, löschen"; in der späteren christlichen Literatur ist solche Bezeichnung noch häufiger. Aber es ist dabei festzustellen, daß nur das Matthäusevangelium und die johanneischen Schriften in bedeutenderem Maße und Sinne diesen Ausdruck verwenden. Wenn es in 1. Joh 2,13f. heißt: „Ihr habt den Bösen überwunden", so ist die Beziehung auf den Teufel unmißverständlich. 1. Joh 3,12 schreibt über Kain: „Er war von dem Bösen" (*τοῦ πονηροῦ*); hier macht die Parallele Joh 8,44: „Ihr seid ... von dem Teufel" (*ἐκ τοῦ διαβόλου*), den gleichen Sinn klar. Auch 1. Joh 5,18f. tritt die Gestalt des Bösen bedeutsam hervor: „Wer aus Gott geboren ist, der bewahrt ihn und der Böse berührt ihn nicht." Danach ist auch das berühmte Wort: *ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* persönlich zu fassen, zumal der Ausdruck *κεῖται* hier sichtlich den Sinn von „abhängig sein" trägt[19]); und ebenso ist dann die schon berührte Bitte des hohenpriesterlichen Gebetes in dem gleichen Sinne zu nehmen.

Von den synoptischen Evangelien kennt allein das erste den Teufel als den Bösen schlechthin und nennt ihn also, die beiden anderen verwenden nur die auch im Judentum gebräuchlichen Namen. Matthäus gebraucht den Begriff besonders in Sprüchen, die er allein überliefert. In dem Wort (Mt 5,37): „Eure Rede sei Ja, ja, Nein, nein, was darüber ist, ist vom Bösen" nötigt die Wendung *εἶναι ἐκ*, an Herkunft oder Abstammung zu denken, wie es an den johanneischen Stellen der Fall war; sie meint also die Person des Teufels. Schwieriger scheint diese Fassung in dem andern Spruch der Bergrede (5,39): „Widerstehet nicht dem Bösen!", weil so manches andere neutestamentliche Wort diesem Gebet widerspricht. Wenn Jak 4,7 oder 1. Petr 5,8f. mahnen: „Unterwerfet euch Gott, widerstehet dem Teufel", wenn Eph 6,11 auffordert: „Ziehet die Rüstung des Glaubens an, daß ihr stehen könnt wider die Listen des Teufels", muß man dann nicht dieses Herrenwort anders deuten als in persönlichem Sinne? Bei solcher Argumentation werden zwei Gesichtspunkte unklar miteinander vermischt: Sachlich gesehen, gebieten die apostolischen Worte, was das Herrenwort untersagt; es besteht also ein sachlicher Widerspruch. Aber wird dieser dadurch gelöst, daß man in dem Herrenwort dem Ausdruck „dem Bösen" ein sächliches oder unpersönliches Verständnis aufzwingt? Er bleibt in voller Kraft bestehen und man hat überdies methodisch und sprachlich übersehen, daß gerade jene apostolischen Mahnungen, mögen sie auch sachlich anders lauten, die zweideutige Wendung des Matthäus in persönlichem Sinne präzisieren; wo von „widerstehen" oder „nicht widerstehen" die Rede ist, da meint die neutestamentliche Sprache eben

nicht ein abstraktes Prinzip, sondern einen persönlichen Gegner, und gerade die sachlich so unterschiedenen Sprüche stimmen dann in dem Sprachlichen überein: Der Feind ist der Teufel, „der Böse".

So legt auch der übrige Sprachgebrauch des Matthäusevangeliums nahe, bei unserer Bitte an „den Bösen" zu denken. Ein sachlicher Grund kann diese Deutung noch verstärken: Nicht zufällig entsprechen sich die beiden letzten Bitten Wort für Wort; die beiden Verben wie die beiden Präpositionen bezeichnen gegensätzliche Bewegungen, die eine in Richtung wohin, die andere aus Richtung woher. Darum sind auch die beiden Nomina aufeinander bezogen. Ist nun in der sechsten Bitte die eschatologische Versuchung gemeint, welche den letzten Sturm und endlichen Sturz des Teufels bedeutet, dann ist kaum ein Zweifel möglich, daß in der siebenten Bitte eben von diesem „Bösen" in persona die Rede ist. Der Teufel ist die Macht und Gestalt, welche die letzten Tage treibt, er ist der Gegenspieler Gottes in dem Kampf dieser Tage. Man kann hier auch nicht mehr einwenden, es genüge auch hier, von dem Prinzip des Bösen zu reden; denn die Bilder des apokalyptischen Dramas kennen keine Abstraktionen, sondern nur noch Engel und Diener auf der einen, Dämonen und Fürsten auf der anderen Seite, und der Gedanke eines solchen apokalyptischen Geschehens verbannt auch den eines bösen Prinzips; er fordert statt dessen den einer persönlichen Macht, wie auch Gott nicht ein Prinzip ist, sondern sich oder seinen Gesandten zu Kampf und Gericht aussendet:

> Sieh, er kommet mit den Wolken,
> Und schauen werden auf ihn
> Die Augen aller und die ihn durchbohrt,
> Und trauern werden um ihn
> Die Stämme all der Erden. (Apk 1,7)

So lange diese Weltzeit währt, in der Gutes und Böses sich mischen, kann man davon sprechen, daß auf Erden das Böse herrsche, wenngleich auch das Alte Testament es nicht allzu oft getan hat; man faßt dann die vielfältigen Arten „bösen" Handelns und Geschehens als die Erscheinungen des einen Bösen, welches sie wie aus dem Hintergrunde heraus durch der Menschen Herzen und Hände hervorruft. Aber die verhüllenden Schleier der Geschichte sind schon seit der sechsten Bitte gefallen, sie können darum hier nicht wieder aufgenommen sein; jetzt agieren die gottwidrigen Mächte unverhüllt und führen ihren Kampf wider Gott, und an ihrer Spitze steht als ihr Herrscher und Lenker „der Böse".

Man pflegt zu sagen, es sei sachlich belanglos, ob man die Wendung maskulinisch oder neutral verstehe. Wollte man dem nachgeben, so müßte man über den langen Streit hinwegsehen, der um das Verständnis der Wendung geführt worden ist, auch über den tiefen Unterschied, welcher hier zwischen der Exegese der alten griechischen und der der alten lateinischen Kirche besteht. Denn seit Origenes, der sie zuerst begründete, ist bei den griechischen Kommentatoren die

maskuline Fassung herrschend und verbreitet, während ebenso klar im lateinischen Abendlande — den einzigen Tertullian ausgenommen — die neutrale Deutung allein vertreten worden ist. Wenn in der mittelalterlichen und neueren Exegese diese sachliche Deutung auf „das Böse" sich durchgesetzt hat, ohne daß die persönliche auf den „Bösen" völlig preisgegeben wäre, so verdanken sie das der Erklärung Augustins und später der nah verwandten Luthers. Aber ist es wirklich gleichgültig, ob man in dieser letzten Bitte um Befreiung von dem „Übel" oder von dem Prinzip und der Tatsache des Bösen oder von der unheimlichen Herrschaft des „bösen Feindes" redet? Ist es nicht gleichgültig, ob man zu dem persönlichen Gott, dem Vater seiner Kinder, betet oder zu dem Prinzip des Guten, so ist es ebensowenig gleichgültig, ob man von der Macht des Teufels redet oder von dem Prinzip des Bösen. Freilich ist es dazu erforderlich, zu fragen, was es bedeute, den Teufel „den Bösen" schlechthin zu nennen.

3.

Es ist bekannt, daß das Judentum eine einheitliche Anschauung von dem Teufel, seiner Stellung und seiner Aufgabe nicht ausgebildet hat. Zahlreiche Schriften und Richtungen, in denen man eine Erwähnung erwarten sollte, reden von ihm überhaupt nicht, anderen ist er eine unentrinnbare Größe in allen Fragen, welche das Verhältnis zwischen Gott und Volk und Mensch berühren. Selbst Schriften der gleichen Art und Gattung differieren hier: Die Apokalypse Esra kennt ihn gar nicht, im ersten Henochbuch wird er nur gelegentlich erwähnt, die Assumptio Mosis oder die Himmelfahrt des Jesaja sind von ihm erfüllt. Wiederum geben die Testamente der zwölf Patriarchen ihre paränetischen Ermahnungen in steter Auseinandersetzung mit der Gestalt des Teufels und der Macht der Dämonen, während das Buch des Jesus Sirach kein Wort von ihr spricht. Wo aber der „Widersacher" in religiösen und sittlichen Darlegungen begegnet, dort ist eine einheitliche Anschauung von seinem Wesen und Wirken auch nicht gegeben. Mehr diffuses Element als deutlich konturierte Gestalt, schädigt und verwirrt er allerorten das Band, welches den Menschen an Gott bindet; er klagt ihn vor Gott an, er verlockt zur Sünde, er bringt Unheil und Unglück, er kämpft wider Gottes gnädige Ratschlüsse. Immer unruhig und verwirrend folgt er wie ein dunkler Schatten gleichsam den Spuren Gottes und seiner Diener, selbst ein widerstrebender Engel. In der Uneinheitlichkeit und Zersplitterung dieser Anschauung liegt indes nicht nur etwas Negatives, sondern auch etwas eminent Positives. Denn je stärker der Glaube an den einen Gott, welcher in Gerechtigkeit die Geschicke seines Volkes und seiner Welt lenkt, in allen Erfahrungen festgehalten wird, je weniger die Gedanken aus dieser Welt hinausdrängen, um in einer kommenden den letzten Hort und Halt zu suchen, um so entbehrlicher wird der Gedanke und um so blasser die Gestalt des Teufels.

In einem auffälligen Unterschiede von diesen jüdischen Ansätzen sprechen die Evangelien von dem Teufel vielfältig und wie von einer bekannten und

vertrauten Gestalt. Schon an dem Namen verrät sich der Unterschied: Das Judentum hat zahlreiche Eigennamen für die Gestalt des Teufels: Mastema, Beliar, Beelzebul, Asasel, Sammael; selbst Satan und sein Derivat Mastema werden als Eigennamen behandelt, obwohl sie doch nur „den Ankläger" und in weiterem Sinne den „Widersacher" bedeuten. In diesen Eigennamen ist ausgedrückt, daß ihr Träger einer Gruppe oder Gattung von Wesen zugehört — sei es der Engel oder der Dämonen —, deren einzelne Individuen sich eben durch den individuellen Namen voneinander unterscheiden. In den Evangelien dagegen gibt es keinen Eigennamen für den Teufel, sondern nur einen Beinamen, der bis auf den Grund von einem konkreten Sinn bestimmt ist. Den Namen Beelzebul, „den Obersten der Dämonen", gebrauchen die Pharisäer gegenüber Jesus; er nimmt ihn wohl auch einmal auf, indes nur mit dem Vorbehalt: „Wenn sie den Hausherrn Beelzebul nennen" (Mt 10,25). Und in seiner Verteidigung gegen den pharisäischen Vorwurf, er treibe die Dämonen durch Beelzebul aus, ersetzt er diesen Namen still durch den bedeutungsschweren Beinamen Satanas. Dieser hat wohl im Griechischen den Wert eines Eigennamens, aber er hat ihn im Aramäischen nicht, und die neutestamentlichen Schriften verraten noch, daß ihnen die Bedeutung dieses Beinamens lebendig ist, wenn sie in einer und derselben Erzählung oder Darlegung zwischen Satan und Diabolos wechseln, (Mt 4,1—11 Apk 2,9f. 20,2ff.). Noch ein anderes Moment ist für diese Namen bezeichnend: Wir finden sonst, auch im Neuen Testament, Bezeichnungen des Teufels, welche aus kosmogonischen Gründen stammen und von apokalyptischen Zielen sprechen; so nennt die Offenbarung des Johannes (20,2) den endzeitlichen Feind „den Drachen, die alte Schlange, die der Teufel ist und Satanas", wie denn solche Namen vor allem in apokalyptischen Büchern gebräuchlich sind. Die Evangelien rühren niemals an solche Zusammenhänge, welche ihn als ein mythisches Ungeheuer charakterisieren, sondern beschreiben durch besondere Beinamen wie der „Versucher, der Ankläger (nur Apk 12,10), der Feind, der Böse" die besonderen Funktionen und Aufgaben dieser satanischen Gestalt, und es ist unter ihnen keiner, der nicht auch ein menschliches Verhalten bezeichnete.

In den beiden ererbten Namen, die der Teufel trägt, Diabolos und Satanas, hat sich ein besonderes Verständnis der Evangelien nicht ausgeprägt. Sie verwenden sie wie abgegriffene Münzen, deren Bild und Inschrift ihren Inhabern wenig bedeutet; um so charakteristischer ist, was sie von dem Träger dieser Namen aussagen. Von den Funktionen, welche im Alten Testament dem Teufel zukommen, ist die des Anklägers nur noch an einer Stelle des Neuen Testamentes genannt, Apk 12,10, und hier bezeichnet der Name nicht eine von Gott verliehene Bestallung und Tätigkeit im himmlischen Gerichtshof, sondern den falschen Ankläger, welcher die Brüder „vor unserm Gott verklagte Tag und Nacht". Ebenso ist alles abgefallen, was den Teufel ins Unmenschliche und Ungeheuerliche erheben könnte; der Kampf, den Jesus in der Versuchung mit dem Teufel ausfocht — Origenes hat ihn so überwältigend groß genannt, daß alle Schriften

der Welt zu klein wären, ihn zu schildern —, stellt sich dar als ein Lehrgespräch zwischen zwei Rabbinen. Aber dafür ist eine andere und schreckensvollere Größe hervorgetreten: Der Teufel ist zu dem Oberherrscher aller „Reiche der Welt und ihres Glanzes" geworden; hier ist sein eigentlicher Sitz und seine wahre Herrschaft, denn daß er in der „Hölle" seinen Thron errichtet habe, diesen Gedanken bezeugen unsere Evangelien an keiner Stelle. Sein Reich ist deshalb in strengem Sinne von dieser Welt; es ist so groß, daß es bis zum Himmel reicht, aus dem er „wie ein Blitz stürzen" kann (Lk 10,18), und so geschlossen, daß es einem Hause oder einer Stadt gleicht (Mk 3,24f. par.) und die Dämonen seine Hausgenossen heißen (Mt 10,25). Wenn die jüdische Anschauung Macht und Reich des Teufels in mancherlei Mächte zersplittert und gleichsam anarchisch formlos denkt, so ist hier die innere und großartige Geschlossenheit der satanischen Herrschaft charakteristisch. Man geht kaum fehl, wenn man den Grund solcher Wandlung in der evangelischen Botschaft von dem genahten Gottesreich sieht. Dieses Reich gleicht ebenso einem Hause, in das man eingeht, ißt und trinkt am Tische Gottes, und es ist zugleich so grenzenlos, daß es Himmel und Erde umfaßt, und die in dieses Haus eingehen, sind die Kinder ihres Vaters. Indem es kommt und schon genaht ist, sammeln sich alle widergöttlichen Gewalten zu einem letzten Widerstand und Angriff unter der einen Herrschaft des Teufels, um die Welt endgültig sich zu eigen zu machen. So prägt sich also in der geschlossenen Größe des Satansreiches der eschatologische Charakter der Zeit und Stunde wie in einem widergöttlichen Zerrbilde aus.

Wenn so das Reich des Teufels zu einer großen Einheit verdichtet ist, welche sich wohl an den „Reichen der Welt" bekundet, aber sich nicht in ihnen begrenzt, so ist es um so lehrreicher, daß der Herrscher, dem die Dämonen gehorchen, dennoch nur menschlich bedeutungsvolle Beinamen trägt. Wie Menschen einander versuchen oder befehden oder böse aneinander handeln, so ist er der Versucher, der Feind, der Böse; was sie und ihn scheidet, ist nur dieses, daß Menschen böse sind, er aber der Böse, sie Feinde sind, er aber der Feind, sie einander versuchen, er aber der Versucher schlechthin ist. In aller teuflischen Macht ist er zugleich menschlichem Wesen und Leben unendlich näher gekommen, als wären Welt und Menschen schon seine entschiedene Beute geworden und wäre menschliches Leben seiner Art nach dem Teufel botmäßig. Was das bedeutet, daß der Teufel menschliche Möglichkeiten absolut verkörpert, wird an den Beinamen unmittelbar deutlich.

Auch in jüdischen Zeugnissen heißt Satan gelegentlich „der Feind"; so heißt es Test. Dan 6,1f.: „Und hütet euch vor Satan und vor seinen Geistern und naht euch Gott und seinem Fürbittengel! Er ist der Mittler zwischen Gott und Menschen, und für den Frieden Israels stellt er dem Feindesreiche sich entgegen. Drum gibt der Feind sich Mühe, zu Fall zu bringen, die den Herrn anrufen." Der Name macht der alttestamentlichen Anschauung von Satan, dem Diener Gottes wie sie das Buch Hiob erfüllt, ein Ende und spricht von ihm als dem

gewappneten Kämpfer wider Gottes Reich und seine Leitung der Welt. Er ist „der Starke", der sicher in seinem „Hause" wohnt und sein „Gerät" hütet (Mt 12,29), er übt „alle Macht" aus, um den Menschen zu „schaden", Schlangen und Skorpionen stehen in seinem Dienst. Was von Gott kommt oder zu Gott gehört oder nach Gott verlangt, ist ihm feind oder Beute, und seine Gewalt ist so groß, daß Menschen einer göttlichen Vollmacht bedürfen, um gegen seine Angriffe sicher und stark zu sein. Ohne sie ist der Mensch schutzlos ihm preisgegeben wie ein Samenkorn, das auf den Weg fällt und zertreten wird. Und der Kampf des Teufels ist jetzt, wo die Botschaft vom Reich verkündet wird, mit aller Gewalt und Raub und List entbrannt; kaum ist der gute Same in das fruchtbare Erdreich gesenkt, so kommt „der Feind und sät Unkraut zwischen den Weizen" (Mt 13,25). So nahe scheint schon sein Sieg, so fest verbunden Satans Reich und Welt, daß wer ihn bekämpft und „sein Gerät rauben" will, von außen in sein Haus eindringen muß (Mt 12,29). So ist der Teufel „der Feind" schlechthin geworden, der Feind Gottes und seiner Schöpfung, insonderheit der Menschen. Und hier zeigt sich die volle Spannung in der Konzeption dieser widergöttlichen Gestalt: Sie beherrscht alle weltlichen Dinge und Menschen, umfaßt alles menschliche Planen und Handeln bis hinab in das außermenschliche Gebiet der Schlangen und Skorpionen; ja ihr ist eine Macht eigen, welche der Schöpfergewalt Gottes und des Menschensohnes mindestens analog ist. Denn wie man von „Kindern des Reiches" sprechen kann, so auch von „Kindern des Bösen"; wie jene von dem Menschensohn gesät sind, so diese durch den Teufel (Mt 13,37ff.). Aber diese weltliche Wirklichkeit, welche dem Teufel gleichsam ausgeliefert ist, ist selbst nur ein vorübergehendes Wesen; sie ruht auf dem tieferen und allein sicheren Grunde, daß sie unter der Decke solcher Herrschaft und solcher Vergänglichkeit Gottes Eigentum ist und bleibt, ihm durch das Recht der Schöpfung und Erhaltung und Vollendung zugehörig und jetzt durch die Liebe des „Vaters" aufs neue zu eigen geworden. Darum bleiben alle Versuche des Teufels, auch diesen letzten Grund Gott zu entreißen, zum Scheitern verurteilt, und aus den bewegten und dunklen Wogen dieser „Weltzeit" taucht wie ein Fels jene letzte Wirklichkeit auf, welche keine Macht je Gott nehmen kann, die Wirklichkeit des „genahten Gottesreiches". Hier sind die apokalyptischen Grundlagen der Teufelsanschauung wie mit Händen greifbar.

Aber mit alledem wäre die Gestalt des Satans kaum anders gezeichnet als nach dem Bilde eines fernen und mächtigen Herrschers, der aus unzugänglicher Ferne die irdischen Dinge lenkt, prunkend in List und Gewalt, aber den Menschen fern und nur durch seine Diener und sein Wirken ihnen in Leid und Lust, in Reichtum und Gewalt, in Glück und Behagen spürbar. Und so wäre er ein Gegenbild zu Gott und seiner himmlischen Welt und seinen Dienern. der aus analoger Ferne über die irdische Welt waltet und unfaßbar verborgen ihren Lauf lenkt. Aber daß diese konträre Gegensätzlichkeit tiefer begründet ist, wird durch den Namen klar, der zum ersten Mal im Neuen Testament begegnet und

in unserer Bitte das Vater-unser schließt: „Der Böse". Daß der Teufel böse ist, ist freilich überall bekannt, wo im Judentum von ihm gesprochen wird — „den Engel der Gesetzlosigkeit" nennt ihn die Himmelfahrt des Jesaja, „welcher der Fürst dieser Welt ist, dessen Name ist Matanbukus" (2,4) —, und so wiederholt auch dieser Beiname nur, was immer Menschen von ihm erfahren. Aber jetzt wird, was bisher eines seiner Attribute war, zu einem Namen verdichtet, der ihm ausschließlich zugehört, und damit zu seinem letzten und tiefsten Wesen erhoben. Nicht die übermenschliche Gewalt, welcher die bunte Schar von Dämonen und unreinen Geistern dienen, nicht List und Raub, nicht die Überfülle von Mitteln und Mittlern, welche Menschen an sich locken und reißen, nicht die Unwiderstehlichkeit, der Prunk und Lärm seines Auftretens machen sein Wesen und seine Macht aus, sondern die einfache Tatsache: Er ist „der Böse". Damit wird er aus einem ungeheuerlichen Wesen zu einer klaren und verantwortlichen Person, aus einer unvorstellbaren, überall spürbaren und nirgends faßbaren Gewalt ein deutliches Du, und dieses Du ist nun der Böse schlechthin, wie in entgegengesetzter Weise Gott den Menschen jenes Du ist, von welchem das Wort gilt: „Einer ist der Gute" (Mt 19,17). Der Teufel tritt Gott gegenüber, wie das Böse dem Guten, aber es ist nun ein Gegenüber gleichsam von Person zu Person, und erst damit ist der tiefste Gegensatz aufgerissen. Nun begreift sich, daß diese Gestalt vor allem durch menschliche Beinamen gekennzeichnet ist, wie unausdenkbar auch seine satanische Gewalt sein mag; denn alles, womit er sich an Macht Gott gleichzusetzen versucht, ist nur die Folge des einen, das ihn auch mit den Menschen verbindet, „Böse" zu sein.

Aber eben damit ist auch seine Unterlegenheit und seine Überwindung besiegelt. Denn wie das Böse nicht ist ohne Bezug auf das Gute, durch welches es erst gesetzt und bestimmt wird, so ist also auch „der Böse" nicht ohne den Einen, der allein der „Gute" ist; gerade in seinem eigenmächtigen Widerspruch und seinem gewaltsamen Eigendünkel, in der Selbstherrlichkeit seines Wesens und Handelns hängt er unentrinnbar von Gott ab. So begreift es sich, daß er auf der einen Seite Gott gegenüber sein eigenes Haus und Reich zu begründen vermag innerhalb der Schöpfung Gottes, und daß dennoch eben dieses Haus und Reich zu Vernichtung und Verderb bestimmt ist. In seinem eigenen Wesen und Namen, das ihn über alle Reiche der Welt bis zum Himmel erhoben hat, trägt er das Gericht, das sein Ende ist.

Wenn so der Gedanke des heiligen Gottes zu dem letzten Maße geworden ist, welches auch den Gedanken des Teufels ebenso erhöht wie klärt, so kann auch sein satanisches Reich, wie vielfältig es sich auch rege und bestehe, dennoch nicht mehr in anarchische Willkür sich zersplittern, sondern immer nur den Einen widerspiegeln, eben den „Bösen". Wo ein Dämon sein Unwesen treibt, da ist es der Satan, welcher sich regt und seine Herrschaft befestigt; deshalb kann Jesus mit flammender Schärfe sagen: „Wie kann Satan den Satan vertreiben?" (Mk 3,23). Wie Gottes Reich letztlich Gott selber ist, so ist nun Satans Reich

der Satan selbst. Aber es lebt nicht nur in den Vorfällen, in welchen Jesus und seine Zeit die Hände der verschiedensten Dämonen im Spiele sahen, sondern gerade in den Gedanken der Menschen, die Gottes Gedanken entgegengesetzt sind, es erscheint in Menschenantlitz und Menschenwort, auch dem scheinbar ergebenen und treulich besorgten: „Weiche von mir, Satan! Denn du denkst nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist" (Mk 8,33 par.). In keinem Wort ist die Nähe zwischen Gedanken der Menschen und Gedanken des Satans, welche in der Personhaftigkeit des „Bösen" begründet ist, so klar und unmißverständlich ausgesprochen wie hier. So kann es denn auch geschehen, daß Jesus und der Satan sich in der Wüste gegenübertreten und wie Schriftgelehrte sich unterreden, aber dieses scheinbar menschliche Gespräch wird zu dem umwälzenden Ereignis, welches des Satans Macht und Glanz stürzt. Daß der Satan aber also auftritt, daß er so menschlich und dennoch satanisch fordert, das bezeichnet den eschatologischen Zeitpunkt seines Herrschens und Gebahrens; er tritt aus der verhüllenden Vielfältigkeit seiner Machenschaften hervor, wird als Satan in persona faßbar, und eben dieses Heraustreten ist auch das Zeichen seines nahen Endes. So gibt der Beiname „der Böse" den Schlüssel zur Erkenntnis seines Wesens und seiner eschatologischen Überwindung. Der Name macht auf der einen Seite alles Welt- und Menschenwesen zu dem Sitz seines Regimentes, und hebt auf der anderen Seite gerade diesen Sitz wieder auf. Man darf deshalb kurz sagen: In dem Beinamen „der Böse" ist das Widerspiel zu jener eschatologischen Offenbarung gegeben, aus der heraus Menschen jetzt zu Gott als ihrem Vater beten dürfen.

Einen letzten Zug in diesem großen, ebenso überkommenen wie neu geschaffenen Bilde enthüllt die Bezeichnung „der Versucher". Alles Tun, das der Feind und der Böse übt, erschöpft sich im „Versuchen"; proprium Satanae officium est tentare (Calvin zu 1. Thess 3,5). Es umspannt alle Möglichkeiten seines Wirkens, von der äußeren Bedrückung, welche den Jüngern ein Zittern und Zagen einjagt, bis zu der feinsten Verlockung der Eigenliebe. In diesem Begriff der Versuchung eint sich die Funktion der „feind"lichen und der „bösen" Macht zu dem Gedanken eines allumfassenden Handelns, das ebenso irdisch und menschlich wie satanisch und widergöttlich ist. In denen, welche „in solche Versuchung geraten", stellt sich ein eigentümliches Gegenbild zu dem dar, was den Betern des Vater-unsers gegeben und von ihnen gefordert wird: Wie diese Gotteskinder ebenso irdische Menschen wie eschatologisch Erwählte sind, so die anderen irdische Menschen und „Kinder des Bösen"; die einen sind das Weizenkorn, vom Menschensohn gesät, die andern das Unkraut, vom Teufel gesät. Wie das Handeln des Menschensohnes ein geschichtliches Handeln ist mit eschatologischer Macht, so „des Bösen" Handeln ein satanisches mit geschichtlicher Macht; jenes heißt ein „Vergeben", dieses ein „Versuchen", dort ein Begnaden durch Wort und Werk, hier ein „Rauben" mit Gewalt und List.

So wird also der Teufel, indem er zu dem Feinde und dem Bösen und

dem Versucher wird, zu einer eschatologisch präsenten Macht. Das Da- und Nahe-sein des Gottesreiches spiegelt sich in dem Dasein des Satansreiches, das Dasein des Menschensohnes in dem Auftreten des Satans. Das sprachliche Zeichen dieser zugleich eschatologischen wie geschichtlichen Gegenwärtigkeit ist der Artikel, der seinen Beinamen vorgesetzt ist; überall wo Feindschaft, Versuchung und Böses sich begeben, da gibt und stiftet es der Satan als der Feind, der Versucher, der Böse. So ist er zu dem Wider- und Aftergott geworden, und es ist nur folgerichtig, daß Paulus von dem „Gott dieses Aons", der vierte Evangelist von „dem Herrscher dieser Welt" spricht.

4.

Was bisher keine Bitte des Vater-unsers gezeigt hat, das ist dieser Bitte eigen: Sie ist Wort für Wort der sechsten Bitte in gegensätzlichem und zugleich steigerndem Sinne nachgebildet:

„Und führe nicht uns in Versuchung,
Sondern errette uns vor dem Bösen."

So entspricht also auch der Begriff des Bösen dem der Versuchung; wie nun schon die Prädikate — einem „Hineinführen" steht ein „Herausreißen" gegenüber — eine Steigerung einschließen, die häufig von einem „sondern" eingeleitet wird, so steigern sich also auch die beiden Nomina. Sie ist aber nur dann vorhanden, wenn unter dem „Bösen" die Macht gemeint ist, deren „eigentliches Amt es ist, zu versuchen". Auch wenn man jetzt noch „das Böse" verstehen würde, so bewegte man sich nicht mehr im Bereich von abstrakten Prinzipien, sondern eben von Mächten und Ideen von metaphysischer Substanzialität, welche nicht aus dem sittlichen Begriff von gut und böse abzuleiten sind, sondern die Besonderheit religiösen Denkens bezeichnen. Nun ist es dem biblischen Denken eigentümlich, eben diese letzten Gewalten als personale Wesen vorzustellen — ein letzter Widerschein der Personalität Gottes —, und es ist der Anschauung der Evangelien eigentümlich, in der eschatologischen Zeit, von der sie berichten, den Satan wie mit gegenwärtiger persönlicher Macht wirksam zu sehen. So bestätigt die Gleichheit der Satzbildung bei der einen Bitte den Gedanken der eschatologischen Versuchung, bei der anderen die Deutung des Bösen als des Teufels. Darum sind diese beiden letzten Bitten auch als eine sachliche Einheit zusammenzunehmen; sie bitten nicht um Verschiedenes, sondern meinen das Gleiche nach der negativen und positiven Seite. Und mit solcher Doppelheit der Aussage gewinnt das Gebet seinen eindrücklichen Abschluß.

Wie aber in einem konträren Gegensatz das Positive mehr enthält als das Negative, so sagt auch die siebente Bitte in gewisser Hinsicht mehr als die sechste, die ihr gegenübersteht. Sie spricht zunächst wörtlich von einem „Herausreißen", und dieses bildhafte Wort wird durch manche alttestamentliche und neutestamentliche Aussage illustriert. Im Psalter ist die Wendung „der uns herausreißt",

welche Deuterojesaja zur Quelle allen Trostes und aller Hoffnung gemacht hatte, fast ein stetes Attribut Gottes geworden, in dem sich die unlösliche Verbundenheit Gottes mit dem Beter und des Beters mit Gott bekundet: Gott der Mächtige und Barmherzige, der Mensch der Ohnmächtige und Ratlose, Gott der Führer, der Mensch der Fahrende und Geführte, Gott der Schirmer in allen Gefahren, der Mensch der immer Gefährdete. Daher rührt die Erklärung Luthers, welche sich eng an die Augustins anschließt: „Wir bitten ..., daß uns der Vater im Himmel von allerlei Übel Leibes und der Seele, Gutes und Ehre erlöse." Aber wie in allen anderen Bitten, so steht auch hier der Imperativ des Aoristes; er meint nicht des Lebens täglich neue Bewährung, sondern seine einmalige und endgültige Errettung. Indes ist auch dieser Gedanke in apokalyptischen Hoffnungen des Judentums mannigfach ausgesprochen: „In jener Zeit wird dein Volk gerettet ... und die Weisen werden leuchten wie der Glanz des Firmaments, und die viele zur Gerechtigkeit führen, wie die Sterne immerdar" (Dan 12,3). Oder es heißt in der Assumptio Mosis (10,9): et altavit te Deus et faciet te herere caelo stellarum loco habitationis eorum, et conspiges a summo et vides inimicos tuos in terra. Am verwandtesten unserer Bitte hat Paulus solche Gedanken jüdischer Hoffnung ausgesprochen und als Tatsachen der Offenbarung Christi gepriesen (Kol 1,13):

> „Der uns herausgerissen hat aus der Macht der Finsternis
> und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe."

Was dort erfahren ist, wird hier erbeten: Gott möge uns aus der Macht und dem Reich des Bösen herausreißen! Die Bitte ist karg und bescheidet sich mit der Abwendung der letzten Gefahren; ihr fehlen alle Wünsche und Hoffnungen, welche von dem ewigen Leben der Beter in der Freude und Herrlichkeit ihres Vaters sprechen, wie sie in jüdischer Hoffnung oder urchristlicher Erfahrung aufflammen. Dieses Schweigen, das in dem so abgerundeten Gebet kaum absichtslos ist, darf man wohl so interpretieren, daß auch solche Hoffnungen noch der Liebe des Vaters anheimgestellt sind und der Beter nicht über die Grenzen hinaus schweifen kann und darf, welche seinem noch verhüllten und irdisch begrenzten Blick gesteckt sind.

Wie das Prädikat des Satzes alles letzte Verlangen des Beters in dem einfachen „Rette!" zusammenfaßt, so das Attribut alle letzten Gefahren in dem einen Nomen: „Vor dem Bösen!" Es spricht zunächst von äußeren Gefahren, und man hat ein Recht, an alle Anfechtungen und Bedrückungen zu denken, mit denen nach verbreiteter Meinung Satan die Zeit des Endes von Menschen und Welt erfüllt. Aber wie alles Eschatologische, so gegenständlich es auch widerfahren mag, niemals äußerlich bleibt, so auch diese Gefahren nicht; unter oder auch nur „vor" der Macht des Bösen Leben und Herz auf Gott richten zu müssen, heißt bis in die innersten Regungen des Herzens hinein von ihr bedroht sein. Indes ist hier nicht von den mannigfaltigen Formen eines satanischen Handelns

die Rede, sondern allein von der unverhüllten und gnadenlosen Gewalt „des Bösen", von ihrer aus allen Formen sich sammelnden und in ihnen wirkenden letzten Furchtbarkeit. Der Beter sieht hier gleichsam die nackte Gewalt des Satans, die ihm begegnet, sein Verderben drohendes Antlitz, vor dem der Mensch in Zittern und Ohnmacht vergeht, und er bekennt diese Ohnmacht und Verfallenheit eben in dem Rufe: „Errette uns vor dem Bösen!"

Durch diesen Ruf sind auch die „Wir", die also bitten, in doppelter Weise bestimmt, wie es auch in den vorangegangenen Bitten der Fall war. Stärker als je zuvor ist hier von der hilflosen Bedürftigkeit der Beter die Rede, aber auch nur hier finden sie sich vor der unmittelbaren Gewalt des Bösen. Sie begegnet ihnen im strengen Sinne des Wortes; ihr Weg in das Ende der Weltzeit führt geradenwegs in seine Macht. Ihr können sie nicht entrinnen, wohl aber entrissen werden. In dem Wörtchen „vor" liegt weiter, daß die Beter noch nicht von dem Bösen überwältigt sind, sondern gerade in ihrer bittenden Ohnmacht von ihm geschieden; nicht ihm gehören sie zu, sondern dem Gott und Vater, der sie vor dem Bösen rettet. Als seine Kinder stehen sie vor dem „Bösen", sie selbst ein Gebilde göttlicher Ebenbildlichkeit und satanischer Botmäßigkeit, Gott zugewandt und dem Teufel entgegengestellt, noch verbannt in der Fremde und doch schon um die Heimat wissend, ja in ihr lebend und betend. Wiederum darf man hier sagen: Nicht der Einzelne ist es, welcher in solcher Ohnmacht und Gewißheit, in Stärke und Schwäche lebt und verkehrt, sondern „wir" sind es, eine Gemeinschaft der Kinder und Beter, die in ihrem Vater „Schirm und Schild" wider alle Gefahren, auch wider den „Bösen" haben (Ps 91[90],4). Sie sind der Geschichte dieser Welt verhaftet, welche der Böse wirkt, und ihr zugleich entnommen als die Schar der Erwählten, die nur besteht durch den Beistand ihres Gottes, während die Geschichte der Welt und damit das Reich des Bösen vergeht. Hier ist noch einmal die Kargheit der Bitte bemerkenswert; denn auch die Gemeinschaft bittet nicht um ihren Bestand, sondern um Gottes Beistand, nicht einmal um Überwindung des Bösen, sondern um Errettung vor dem Bösen. Alle Vorstellungen von einem apokalyptischen Kampf zwischen Gott und Satan, alle Hoffnungen auf ein Gericht über die widergöttlichen Mächte, auf eine Begnadung der Erwählten, alle Träume von einem neuen Himmel und einer neuen Erde — Vorstellungen, wie sie sonst in mancher Herrenworten berührt werden — kommen hier nicht zu Worte; sie gehören nicht in das Zwiegespräch zwischen Gott und „uns".

5.

Es ist ein alter Streit, ob die siebente Bitte ursprünglich zum Vater-unser gehöre, weil sie nur bei Matthäus, nicht bei Lukas überliefert ist. Schon Tertullian hat erklärt (de fuga in persec. 2): Respondet clausula interpretans quid sit „ne nos deducas in tentationem"; hoc est enim: sed devehe a malo. Scheint also die Bitte deshalb entbehrlich zu sein, so ist dennoch diese angebliche

Entbehrlichkeit kein Grund, die Bitte als späteren Zusatz von einem „ursprünglichen" Vater-unser abzutrennen. Denn es ist unmöglich, nachzuweisen, daß eine solche abschließende „Klausel" nur von der Urgemeinde hinzugesetzt sein könne. Gerade die feierliche Doppelheit des Abschlusses, welcher sachlich sich mit anderen Herrenworten deckt und durch eine reiche alttestamentliche und jüdische Tradition begründet wird, könnte ebenso ein Zeichen der „Ursprünglichkeit" sein. Darüber wird später noch genauer zu sprechen sein.

Der doppelte Schluß legt aber einen anderen Gedanken nahe: Wie hier am Ende sich die beiden Bitten eng verbinden, so sind ähnlich auch im Anfang, wenn auch vielleicht nicht ebenso eng, die beiden ersten miteinander verbunden. Entsprach nun nach Stellung und Gehalt die fünfte Bitte der dritten und die sechste der zweiten, so liegt es nahe, auch hier einen Bezug auf die erste Bitte anzunehmen. Beide Bitten unterscheiden sich dadurch von den übrigen, daß sie stärker als jene von Wort und Geist alttestamentlicher Anschauung getragen sind. Es ist auch kein Zweifel, daß gerade im Alten Testament die Heiligung des Gottesnamens die Überwindung der Gottesfeinde und die Errettung des Gottesvolkes in sich schließt (Sir 36[33],4):

„Wie du dich geheiligt hast vor ihnen an uns,
so mögest du dich verherrlichen vor uns an ihnen!"

Dort sind die fremden Völker „der Widersacher und Feind" (v. 9); es unterscheidet unsere Bitte von dem jüdischen Gebet, daß hier die geschichtlichen Gegner des Volkes verschwunden und vor der Gemeinschaft der Beter nur der eine „Feind und Widersacher", eben „der Böse", mit räuberischer Gewalt aufgestiegen ist. Aber dadurch ist die Parallele zwischen der ersten und letzten Bitte nur eindrücklicher geworden; jene führt bis in das höchste Wesen des heiligen Gottes, diese bis in den tiefsten Abgrund des Bösen, und von dem Namen Gottes, des Guten schlechthin, spannt sich der Bogen des Gebetes bis zu seinem äußersten und schon überwundenen Gegensatz, dem Bösen schlechthin.

X. Dein ist das Reich!

1.

Mit einer dreigliedrigen Doxologie schließt in vielen Handschriften das Vater-unser. Sie findet sich zuerst in dem Baseler Kodex E (07 Gregory), einem Vertreter des Koinetextes, und dem Pariser Kodex L (019 Gregory), einem Vertreter des ägyptischen Textes, sie fehlt aber in allen älteren Unzialen, einem Teil der Itala-Handschriften und der Vulgata. Auch die ältesten Exegeten des Herrengebetes, von Origenes über Gregor von Nyssa bis zu Maximus Konfessor und von Tertullian an, beenden ihre Erklärung mit der siebenten Bitte; dazu findet sich in vielen Kodizes das Scholion: „Denn dein ist das Reich usw. steht in

einigen Handschriften nicht bis zum Amen." Danach ist es sicher, daß diese Doxologie in unseren ältesten Textzeugen nicht gestanden hat und in dem ersten und dritten Evangelium nicht ursprünglich ist.

Das älteste literarische Zeugnis für eine Doxologie findet sich in der Didache (8,2 f.); sie beschließt das Vater-unser mit den Worten: „Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit" (ohne ein Amen) und fügt hinzu: „Dreimal am Tage sollt ihr also beten." Wie die Zufügung aus der Praxis des jüdischen Tagesgebetes stammt — denn es ist für jeden frommen Juden Pflicht, dreimal täglich zu beten —, so wohl auch die Doxologie, zumal jede Bitte des Achtzehngebetes mit einer knappen verbalen Doxologie endet. Noch ist dieser Lobpreis der Didache nur zweigliedrig, er ist ebenso (mit einer eingliedrigen Ausnahme) in den Schlüssen der Abendmahlsgebete bezeugt, welche dem Texte des Vaterunsers alsbald folgen. Das Gebet über das Brot wie nach der Feier schließt wie das Vater-unser, nur das über den Kelch hat die Form: „Dir die Herrlichkeit (Ehre) in Ewigkeit!" Aber jenen beiden Beispielen geht schon die andere Bitte voraus, Gott möge seine Ekklesia von den Enden der Erde sammeln „in sein Reich". Der erste, der den kleinen Hymnus mit einem Amen uns bezeugt, ist Tatian (nach v. Soden): „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, amen!" Auch die syrischen Versionen scheinen das Vaterunser mit einer Schlußdoxologie gekannt zu haben: Der Curetonianus hat nur „denn dein ist das Reich und die Herrlichkeit" und erweitert das einfache *αἰῶνας* zu *αἰῶνας τῶν αἰώνων*, der Sinaiticus scheint ihm darin vorangegangen zu sein. So darf man die Doxologie ein Geschenk der syrischen Kirche nennen, von der aus sie in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch gelangt ist.

Neben dieser syrischen Form halten sich noch lange in anderen Gegenden andere, kürzere Formen. Die altlateinischen Übersetzungen haben zum Teil den einfachen Text: tibi virtus, auf einem ägyptischen Amulett aus dem 6. Jahrhundert finden wir (BGU Nr. 954): „Dein ist die Herrlichkeit"; ebenso bleibt lange noch in kirchlichem Gebrauch das Vater-unser ohne eine Doxologie. In den alten griechischen Liturgien ist der doxologische Abschluß noch von dem Herrengebet getrennt. Die Jakobusliturgie wie ähnlich die Markusliturgie ordnen an, daß bei der Feier der Eucharistie die Gemeinde das Vater-unser spreche; nach der erweiterten siebenten Bitte betet der Priester zunächst leise, dann folgt mit lauter Stimme die jubelnde Doxologie und die Gemeinde antwortet mit Amen. Bis heute wird auch in der lutherischen Abendmahlsliturgie die Doxologie nicht gesprochen, und sie folgt darin dem Missale romanum, welches das Vater-unser ebenfalls ohne den hymnischen Schluß bringt. Durch die Apostolischen Konstitutionen ist dann die Doxologie zur allgemeinen Geltung gebracht worden (VII 24 Lagarde).

2.

Seit der großen Erklärung des Vater-unsers durch Origenes trägt unser Satz den Namen einer Doxologie; er ist damit eingeordnet in jene fest geprägten

Sätze, welche in irgendeiner Weise Gott zu preisen bestimmt sind und dem gottesdienstlichen Gebrauch des Judentums, sei es im Tempel oder in der Synagoge oder auch in häuslicher Feier, entstammen. Es ist nicht unwichtig, ihre verschiedenen Arten kennen zu lernen, um die Besonderheit unseres Satzes schärfer zu erfassen.

Man kann drei verschiedene Formen der Doxologie unterscheiden, die im Alten Testament wie im Judentum gebräuchlich sind und wieder untereinander mannigfach variieren. Die wichtigste und gebräuchlichste ist die verbale, welche mit den Worten beginnt: Gepriesen sei (ist) Gott (oder sein Name o.ä.) usw. Ihre Merkmale sind, daß dieser Preis von Gott als seinem Gegenstande meist nicht in direkter Anrede, sondern in der dritten Form spricht; erst die „Männer der großen Synagoge" haben nach der Zerstörung Jerusalems festgesetzt, daß diese Doxologie in der Form zu sprechen sei: „Gepriesen seist du, der du ..." Daher endet jede Bitte des Achtzehngebetes mit dieser Form des Lobpreises; im Alten Testament finden sich dafür nur zwei späte Beispiele in Ps 119[118],12 und 1.Chron 29,10. Das Subjekt dieses Lobspruches wird oft variiert; statt Gott oder Herr kann sein Name oder „der Name seines herrlichen Königtumes" stehen. In solcher Form respondierten in dem Gottesdienste am Versöhnungstage die Priester dem Sündenbekenntnis des Hohenpriesters, so oft er den heiligen Gottesnamen aussprach. Nach einer Baraitha zu p. Berakh. X 14 fol. 9c war im Tempel der Schluß jedes Gebetes: „Gepriesen sei der Name seines herrlichen Königtumes immer und ewiglich", und dieser Schluß trat an die Stelle des sonst üblichen Amen. Wie sehr sonst auch bei dieser Doxologie ein Amen üblich war, zeigt etwa Ps 105(106),48: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, immer und ewiglich, und alles Volk spreche: Amen!" Häufig, wenn auch nicht immer tritt eine mannigfach variierte Zeitangabe hinzu, deren geläufigste Form in der griechischen Bibel *εἰς τὸν αἰῶνα* ist. Sie ist so fest, daß sie auch auf drei aramäischen Inschriften in Palmyra (55 n.Chr.) in der Fassung begegnet: „Gepriesen sei sein Name in Ewigkeit!"[20]) Neben dieser passiven Form ist ebenso verbreitet eine aktive, welche kurz lautet: „Preiset den Herrn, Halleluja!" Sie neigt dazu, sich durch Variationen des Verbums oder Additionen zum Objekt zu erweitern, aber neben allen Bereicherungen bleibt die kurze Form erhalten und wird sogar in ihrer Ursprungssprache im Neuen Testamente bewahrt, was darin sich begründet, daß dieses Halleluja im Gottesdienste antiphonisch verwandt worden ist (Apk 19,1—6). Diese Aufforderung hat die Neigung, sich durch Reihung von Synonymen zu verstärken wie etwa in Ps 28(29),1 f.:

„Bringet dem Herrn Preis und Ehre,
bringet dem Herrn seines Namens Preis!"

Dem gleichen Zweck volleren Lobes dienen auch die festgeprägten begründenden Sätze, welche den kurzen Imperativ zu der feierlicheren Fülle der passiven Doxologie erheben wie in Ps 117(118),29 LXX:

„Preiset den Herrn, denn er ist gütig,
denn in Ewigkeit sein Erbarmen!"

Beide Motive, das der Reihung wie das der Begründung, sind auch für den Lobpreis des Vater-unsers nicht ohne Bedeutung.

Mit der verbalen Form der Doxologie ist oft eine adjektivische verknüpft wie in 1. Chron 16,23 f.:

„Singet dem Herrn, alle Lande,
verkündet von Tag zu Tag sein Heil,
denn groß ist der Herr und sehr gelobt,
furchtbar ist er über alle Götter!"

Im Neuen Testament kennt diese Form besonders die Offenbarung des Johannes (4,11): „Würdig bist du, zu nehmen Preis und Ehre und Macht!" Jene alttestamentliche Fassung ist nicht unwichtig, weil auch sie sich oft mit einem ὅτι-Satz verbindet, diese neutestamentliche, weil auch sie sich in der Reihung von Synonymen gefällt.

Die für uns bedeutsamste Form der Doxologie ist die nominale, die wieder in sich mannigfach abgewandelt ist. Eine akklamatorische Form, welche das Wort des Lobes voran- und den Gegenstand des Lobes nachstellt, findet sich im Anfang des englischen Grußes (Lk 2,14) oder in dem Preis der Märtyrer (Apk 7,10): „Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamm!" Im Alten Testament und in jüdischem Schrifttum ist sie nicht bezeugt, um so reicher aber in der ältesten christlichen Literatur. Wichtiger ist eine andere Form, welche aus vier Elementen besteht: der vorangestellten Bezeichnung Gottes im Dativ, dem Nomen des Lobes, das einfach oder vielfach gesetzt wird, im Nominativ, einer Zeitangabe und einem bestätigenden Amen. Es ist ihr eigentümlich, daß entweder die Reihe der Nominative vermehrt oder die Zeitangabe mannigfach ausgeschmückt wird. Ansätze zu dieser Form finden sich schon im Alten Testament, z.B. in Ps 28(29),1 95(96),7 103(104),31 1. Chron 16,27; erst im Judentum scheint sie gebräuchlicher und beliebter geworden zu sein. Nur in 1. Chron 29,10 f. findet sich ein erstes Beispiel, das man oft zum Vorbild unserer Doxologie gemacht hat; David dankt vor dem ganzen Volk für die Spenden zum Tempelbau und beginnt sein öffentliches Gebet mit den Worten: „Gepriesen bist du, Herr Gott Israels, unser Vater (so LXX) von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dir, Herr, die Majestät und die Macht und der Ruhm und der Sieg und die Kraft!" Dem Preis Gottes, mit dem Moses Siegeslied schließt, gibt Targum Jer I Exod 15,18 die Fassung: „Sein ist die Herrschaft (malkhūtā) bis in die kommende Zeit, und sein ist sie und bleibt sie in aller Zeiten Zeiten". Targ. Jerem. 10,7 heißt es: „Dein ist die Herrschaft (malkhūtā)", das hebräische Gebet ʿAlēnu endet mit den Worten: „Dein ist die Herrschaft und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du in Herrlichkeit." In reicher Fülle begegnet dann diese Doxologie, im einzelnen oft variiert, im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern.

Ihre einfachste Form, die aramäischem Brauch entsprechend immer ohne Kopula bleibt, ist die des Paulus: „Ihm Ehre in Ewigkeit, amen!" (Röm 11,36, mit relativischem Beginn auch Gal 1,5 2. Tim 4,18 Hebr 13,21 Did 9,2.3 1. Clem 20,2 38,4 43,6 45,7 50,7). Sie richtet sich zumeist an Gott, aber auch an Christus wie etwa 2. Tim 4,18 2. Petr 3,18 Apk 1,6 Mart. Polyk. 21,1; oft ist dieser der Mittler des Lobpreises wie in Röm 16,27 Jud 25 Did 9,4 1. Clem 58,12 61,3 64 65; bisweilen ist sie schon trinitarisch gefaßt, wofür Mart. Polyk. 14,2 20,2 die ältesten Beispiele sind. Dieser einfache Lobpreis ist nur auf christlichem Boden bezeugt, die reichere Form, welche dem Judentum geläufiger war, ist im Neuen Testament vor allem in der Offenbarung Johannis entfaltet (5,13 7,12), sodann 1. Clem 64.

Dieser nominalen Doxologie folgt in den meisten Fällen ein Amen, ein deutliches Zeichen, daß sie nicht erstarrte liturgische Formel war, sondern ein lebendiges und selbständiges Stück des Gottesdienstes. Es wird von dem Vorsänger gesprochen oder gesungen, und die Gemeinde macht sich diesen Lobpreis durch das bestätigende Amen zu eigen. Aber auch eine andere Verteilung ist möglich gewesen: In dem himmlischen Gottesdienste der Offenbarung Johannis rufen „die Geschöpfe alle, die im Himmel und auf der Erde, unter der Erde, auf dem Meere sind, und alles, was in ihnen ist: „Ihm, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme Ruhm und Ehre und Preis und Macht in aller Zeiten Zeiten! Und riefen die vier Wesen: „Amen" und sanken hin die Ältesten und beteten" (5,13f.). In solchen Beispielen scheint sich der Gottesdienst der Synagoge zu spiegeln und aus diesem Ursprung auch diese Doxologie sich herzuleiten.

Es ist vielleicht auch möglich, ihre Herkunft etwas genauer zu bestimmen. Keine spätere oder auch gleichzeitige urchristliche Doxologie hat die Anrede Gottes im Genetiv vorangestellt, alle setzen sie in den Dativ. Wohl aber ist es im Bereich besonders der aramäischen Sprache durchaus üblich, auch den Genetiv zu verwenden. Darum übersetzen schon die LXX Ps 3,9: „Des Herrn (ist) die Hilfe"; in den Psalmen Salomos heißt es (11,9): „Des Herrn ist das Erbarmen über Israel in Ewigkeit" (ähnlich 9,11 12,6), und besonders zahlreich in den aramäischen Doxologien der Targume. Zwar stimmt auch die Offenbarung Johannis auf ihrem Höhepunkte den Preis an (11,15): „Geworden ist das Königtum der Welt unseres Herrn und seines Gesalbten" (ähnlich 12,10); aber es ist auch deutlich, daß hier auf dem Verbum der ganze Jubel über die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen liegt. Andere Beispiele finden sich nicht mehr; darum darf man annehmen, daß dieses σου aus einer aramäisch sprechenden Umgebung stammt. Wieder aber ist das „Ist", wie sehr es auch jetzt einen Akzent tragen mag, nicht in aramäischen Lobpreisungen üblich, sondern kann nur als eine Ergänzung betrachtet werden, welche stärker griechischem Sprachgefühl Rechnung trägt. So muß man also die Herkunft dieser Doxologie in einem doppelsprachigen Lande suchen, und damit stimmt das Zeugnis der ältesten Belege, die in weitestem

Sinne nach Syrien weisen, vollkommen überein. Ein weiteres Zeugnis werden wir alsbald noch kennen lernen.

3.

Daß unsere Doxologie mit einem begründenden Wort beginnt, muß zunächst auffällig erscheinen. Verlangt nicht ein Preis, selbst begründet zu werden statt zu begründen? Die Frage lehrt zunächst, daß dieser Satz nicht ausdrücklich ein Preisen sein will und kann, sondern in dem Gepriesenen Halt und Stütze für die Bitten des Vater-unsers findet. Er geht auf den Gegenstand, der gepriesen wird, nicht auf die Art wie er gepriesen wird. Alles, was der Beter erbeten hat, liegt in Gottes Hand, die es zu erfüllen mächtig ist; denn „dein ist das Reich". So ist wohl zwischen Gebet und Lobpreis eine Brücke geschlagen, aber sie lehrt nur, weshalb ein Preis angefügt ist, nicht aber, warum er das Gebet begründen soll, da sie selbst erst diese Begründung herstellt. Aber bedarf es denn einer solchen Verbindung? Die letzte Bitte, mit der unser Satz durch das „denn" syntaktisch zusammenhängt, scheint einen klaren Anlaß zu solchem Lobe zu enthalten. Auf den flehenden Ruf um Errettung antwortet die Doxologie mit dem Jubel, daß nicht des Bösen, sondern Gottes alle Macht und Herrlichkeit ist. Daher sagt schon Chrysostomos: „Wenn sein das Reich ist, so braucht sich wahrlich niemand zu fürchten, da der Widersacher ein Nichts ist und Er die Herrschaft an sich nimmt." Für solche Verbindung scheinen auch einige paulinische Worte zu sprechen: In Gal 1,4f. spricht Paulus den gleichen Gedanken aus: „Auf daß er uns errette aus diesem gegenwärtigen bösen Äon nach dem Willen unseres Gottes und Vaters", und fährt alsbald fort: „Welchem sei Ehre in aller Zeiten Zeiten, amen!" Und ebenso heißt es 2. Tim 4,18: „Der Herr wird mich erretten vor allem bösen Werk und mich bewahren für sein himmlisches Reich —, welchem sei Ehre in aller Zeiten Zeiten, amen!" Aber diese Stellen lehren auch, daß wohl der Lobpreis sich eng und wie notwendig an die Bitte um Rettung anschließt, aber sie sagen nichts über den gedanklichen Zusammenhang zwischen beiden; sie erklären wohl das „Daß", aber nicht dieses „Denn". Vielleicht darf man für dieses γάρ gar nicht nach einer sachlichen Verknüpfung fragen; denn es findet sich nicht nur hier am Schluß des Vater-unsers, sondern ebenso in den Abendmahlsgebeten der Didache (9,4 10,5) und öfter am Schluß jüdischer Gebete, wobei ein „Preiset ihn" oder „Gepriesen sei er" wie selbstverständlich zu ergänzen ist. So endet das schon erwähnte hebräische ʿAlēnu-Gebet mit den Worten: „Denn dein ist die Herrschaft." Man darf auch erwägen, daß dem griechischen γάρ ein aramäisches dī entsprechen würde, welches nicht nur eine begründende, sondern auch eine versichernde Funktion im Sinne von „ja wahrlich" hat. So wäre hier erneut bewiesen, daß auch diese Doxologie aus einer aramäischen Umgebung herrührt.

Es gehört zum Stile einer Doxologie, daß sie mit einem jubelnden und nachdrücklichen Tone die Bezeichnung Gottes voranstellen kann: „Dein ist das

Reich"; und es gehört zum Stile des Vater-unsers, daß so vielfältig dieses auch von dem spricht, was Gott gehört und gebührt, es dennoch bisher an keiner Stelle geschehen ist. Diese Betonung ruft einen Gegensatz hervor: Nicht irgendeinem andern, nicht dem Bösen, sondern „dir allein", und mit solchem Gegensatz auch den Gedanken, daß diese anderen Mächte noch die Einzigkeit Gottes behindern und beschränken. Hier zeigt sich ein erster feiner Unterschied zwischen Lobpreis und Gebet: Die Bitten des Vater-unsers sind davon erfüllt, daß vor der unendlichen Überlegenheit Gottes und „unserer" Geborgenheit in ihm aller Widerstand schon überwunden ist. Wohl gibt es noch Sünden, Versuchung, den Bösen, aber Gott ist es, welcher die Sünden vergibt, vor der Versuchung bewahrt und vor dem Bösen errettet; alle diese Widerstände sind nur das Material, an dem sich des Vaters Tun offenbart, aber sie sind darum auch nicht mehr von selbständiger Bedeutung, so daß es nötig wäre, Gottes Reich und Macht und Herrlichkeit ihnen gegenüberzustellen. Wo Gott im Sinne eines soli Deo gloria erhoben wird, da ist der Beter noch von den Mächten dieser Welt umstellt, so daß er sich allein zu dem flüchten kann, der ihn von diesen Mächten zu befreien mächtig ist, aber da ist ihm auch die eschatologische Sicherheit der ersten drei Bitten entschwunden. Es ist, wenn man so sagen darf, ein rein alttestamentlicher Gedanke, in dem noch nicht die neutestamentliche Erfüllung mitschwingt.

Noch ein zweites Moment enthält dieses vorangestellte „Dein": Es ist gewiß ein possessiver Genetiv, d.h. er spricht klarer und sicherer von dem, was Gottes eigen ist und immer war, und unterscheidet sich damit von dem sonst in nominalen Doxologien üblichen Dativ, welcher deutlicher angibt, was Gott jetzt zu eigen werden soll. Und das Gleiche lehrt das Wörtchen „ist", durch das sich dieser Lobpreis von den aramäischen unterscheidet, die immer ohne Kopula sind, und sich mit griechischem Sprachempfinden füllt. Jene aramäischen sind verschieden aufgefaßt worden, bald indikativisch als Aussage oder Verkündung, bald optativisch als Wunsch oder Bitte oder Gelöbnis. Die optativische Auffassung ist in älterer Zeit sehr selten; im Neuen Testament findet sie sich an keiner Stelle, und das erste Beispiel ist in christlicher Literatur 1.Clem 32,4. Darum liegt auf diesem „ist" ein besonderer Ton, und er sagt noch einmal, was schon das „Dein" andeutete: Nicht des Bösen, sondern Gottes ist das Reich, und er bleibt der „König in Herrlichkeit", allen Versuchen des Bösen zum Trotz, seine eigene Herrschaft zu befestigen. Aber dann zeigt sich auch hier ein neuer Unterschied zu der Haltung des Gebetes. Denn dieser Sinn hat sein wohlbegründetes Recht, wenn es gilt, den Mächten der Welt gegenüber für Gottes Reich zu zeugen — sei es, daß man seine unendliche Überlegenheit preise oder seiner einzigen Wirklichkeit sich vergewissere —, aber hier handelt es sich nicht um Zeugnis, sondern um Gebet, nicht um die Mächte des Bösen, sondern um den einen Gott und Vater; und was sollte in dieser Zwiesprache die Aussage bedeuten: „Dein ist das Reich"? Dem alttestamentlichen Beter ist es wohl gemäß, auch in einer indikativisch verstandenen Doxologie der Welt Gottes Reich und Macht zu bezeugen; er weiß

aus der Tatsache der Schöpfung oder aus der Geschichte seines Volkes, daß Gott Herrschaft und Macht allein eigen ist. Dem neutestamentlichen Beter ist es gemäß, vor Gott zu bekennen; und wenn er bezeugt, so lautet sein Zeugnis nicht: Dein ist das Reich, sondern: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Dort spricht dieses „ist" rein von einer in Gott ruhenden Tatsächlichkeit, hier das „gekommen" auch von einer jetzt eintretenden eschatologischen Tatsächlichkeit.

Dieser innere Unterschied wird noch klarer, wenn man die drei preisenden Worte näher betrachtet. Es liegt einer Doxologie nahe, welche um den einen Gedanken des Preises webt, wieviel preisende Worte sie auch finden mag, diese Dreiheit als die Entfaltung des einen Begriffes Basileia zu verstehen. Das erste ihrer Worte spricht dann von der Würde und dem Amt Gottes, das zweite von der Eigenschaft, die sein Königtum ermöglicht, das dritte von der Art seines königlichen Wirkens; und ihre innere Zusammengehörigkeit ist in dem alttestamentlichen Lobpreis deutlich vorgebildet (Ps 23[24],8ff.):

„Wer ist der König der Herrlichkeit?
Der Herr stark und mächtig,
Der Herr mächtig im Streit...
Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit."

Aber wir haben gesehen, daß diese Dreiheit erst geworden ist, gleichsam zusammengewachsen aus der zweigliedrigen Formel der Didache: „Macht und Herrlichkeit" und der anderen des curetonischen Syrers: „Reich und Macht"; es ist deshalb geraten, zunächst die beiden letzten Begriffe zu betrachten.

Mit Herrlichkeit hat Luther das Wort Doxa wiedergegeben, nicht mit Ehre; denn das Wörtchen „ist" legt einen Sinn fest, der Gott nicht erst von Menschen zukommt, sondern ihm von sich aus gehört. Von Gottes Macht und Herrlichkeit zu reden, ist ein geläufiger Satz jüdischer Theologie; wenn er sich offenbart, so geschieht es eben in Macht und Herrlichkeit. Schon Ps 62(63),3 heißt es: „So habe ich im Heiligtume dich geschaut, deine Macht und Herrlichkeit zu sehen." In Hiob 40,9f. spricht Gott zu dem Dulder:

Ist dir ein Arm wie Gott zu eigen,
  donnerst mit Stimme du wie er?
Schmücke dich mit Macht und Pracht,
  kleide dich in Herrlichkeit und Majestät."

Ps 144(145),10ff. singt:

„Dich sollen preisen, Herr, deine Werke
  und deine Heiligen dich loben;
Die Herrlichkeit deines Reiches werden sie rühmen
  und deine Macht verkünden,
kundzutun den Menschenkindern deine Macht
  und die Herrlichkeit der Pracht deines Reiches."

Der Weisheit Salomos (13,3f.) wird dieses in Macht und Herrlichkeit offenbare Wesen Gottes an den Werken der Schöpfung anschaulich, und Paulus wiederholt diesen Satz einer natürlichen Theologie in Röm 1,18f.: „Gottes unsichtbares Wesen wird an den Werken dem Denken sichtbar, seine ewige Macht und Göttlichkeit", welche er dann in 1,23 durch „Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes" interpretiert. Auch sprachlich gehören beide Worte eng zusammen; denn sowohl das hebräische kābōd wie das griechische doxa haben die beiden Bedeutungen von Macht und Herrlichkeit. Aus solcher überkommenen und verbreiteten Anschauung erklärt es sich, daß auch im Neuen Testament „Macht und Herrlichkeit" oft neben- und miteinander genannt werden. „Der Menschensohn wird kommen auf den Wolken des Himmels mit viel Macht und Herrlichkeit" (Mt 24,30 par.). Paulus schreibt 1. Kor 15,43: „Es wird gesät in Schande, es wird aufgerichtet in Herrlichkeit, es wird gesät in Schwachheit, es wird aufgerichtet in Macht." Darum sollen die Berufenen erkennen, „was der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen und was die überwältigende Größe seiner Macht an uns ist" (Eph 1,18f.), und sollen beten, daß Gott uns gebe, „nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit in Macht gestärkt zu werden" (Eph 3,16). Paulus bittet deshalb, daß die Gemeinde zu Kolossä „in aller Macht mächtig werde nach der Kraft seiner Herrlichkeit" (1,11). Wenn in der Offenbarung des Johannes diese beiden Begriffe, mit andern vereint, häufig begegnen, so ist das nur ein Zeichen, wie fest dieses alttestamentliche Erbe ist. Auch der Satz, daß Gott sich in Macht und Herrlichkeit offenbart, lebt hier noch in alter Stärke: Als in Kap. 15 das Siegeslied der Märtyrer erklungen ist, und der Tempel sich auftut,

„da ward der Tempel voll des Rauches
von Gottes Macht und seiner Herrlichkeit" (15,18).

Darum sind diese beiden Begriffe in Gedanken und Worten des Alten und Neuen Testamentes reich bezeugt und fest begründet. Aber auch ein Unterschied ist bemerkbar: Wo immer sie im Neuen Testament aufklingen, da handelt es sich um Gottes eschatologische Offenbarung, hier fehlt dieses eschatologische Vorzeichen. Darum sind es dort himmlische Chöre, welche solchen Preis anstimmen, und die Gläubigen haben nur die Hoffnung, daß Gott ihnen an seiner Herrlichkeit Anteil geben werde, hier stimmen gerade die von Schulden, Versuchung und dem Bösen belasteten Beter dieses Lob Gottes an, und der tiefere Gedanke, daß Gott sich eschatologisch „im Fleisch offenbare", ist der Anschauung dieser Doxologie entschwunden. Sie ist auch darin zu ihrem alttestamentlichen Untergrunde zurückgekehrt.

In den Kreis dieser Begriffe fügt sich auch das Wort Basileia trefflich ein. Freilich wenn „Macht und Herrlichkeit" die Art beschreiben, in der Gott offenbarend wirkt, so bedeutet hier Basileia nicht die Ordnung, welche Gott aufrichten wird, oder gar das Haus und Reich, in welchem er die Beter versammeln wird, sondern er meint die Funktion des königlichen Herrschens, der malkhūtā

in überkommenem jüdischen Sinne. Von neuem wird hier die alttestamentliche Bestimmtheit dieses Lobes deutlich, und man könnte den Sinn des Begriffes nicht klarer und treffender umschreiben als mit dem häufigen alttestamentlichen: „Du bist König in Ewigkeit" (Ps 9,10[16] u. ö.). Nichts scheint verständlicher zu sein, als daß sich gerade dieser Begriff zu den gegebenen beiden andern gesellt hat. Schon bisher fand sich mit dem Gedanken von Macht und Herrlichkeit manches Mal der des Königtumes verbunden: „Der Herr der Mächte, er ist der König der Herrlichkeit" (Ps 23[24],10). Es ist zudem ein fester jüdischer Brauch, am Schluß eines Gebetes den Hinweis auf Gottes Königtum nicht zu unterlassen, wenngleich dieser Brauch erst spät bezeugt ist. R. Jochanan (gestorben 279) hat gesagt: „Ein Lobpreis, in dem sich nicht die Gottesherrschaft findet, ist kein Lobpreis." Darin prägt sich ein tiefer alttestamentlicher Gedanke aus; denn an dem Begriff dieses Königtumes Gottes hat sich die Besonderheit der alttestamentlichen Religion entfaltet. Daß der eine Gott aller Völker der Gott Israels und der Gott ihrer und seiner Geschichte ist, daß sein von ihm erwähltes Volk in seiner Geschichte einen klaren göttlichen Auftrag zu erfüllen hat, daß die Führung Gottes und die Geschichte des Volkes in den Gedanken eines allumfassenden vollendeten Königtumes Gottes münden, mit dem auch das Reich der Vollendung begründet wird, — dies alles, langsam wachsend und vielfach sich wandelnd, ist durch alle Geschlechter der israelitischen und jüdischen Geschichte der feste und besondere Grund, auf dem Glaube und Leben, Stolz und Demut, Glück und Unglück des Volkes ruhen. Dies alles ist auch das letzte Ziel alles Geschehens und Lebens, das auch in manchen Aussagen des Neuen Testamentes sich noch bezeugt: „Geworden ist das Königtum unseres Gottes und seines Gesalbten", jubelt der Seher Johannes (11,15). Aber darüber ist auch die tiefere Botschaft der Evangelien unausgesprochen geblieben, welche diese Basileia zu der von Gott errichteten Ordnung der Gläubigen allein erhebt und über solcher Ordnung „unseren Vater im Himmel" in unfaßliche Größe und Nähe rückt.

4.

Nur weniger Worte bedarf es über die letzten Worte der Doxologie. Es ist nicht ganz unwichtig, daß unsere Evangelien das Wort *αἰών* und die Formel *εἰς τὸν αἰῶνα* nur im Singular kennen — die einzige Ausnahme Lk 1,33 ist ein alttestamentliches Zitat —; ihnen ist die Feierlichkeit, welche der Plural mit sich bringt, noch fremd und der ursprüngliche Sinn des Singulars noch nicht verblaßt. Die Bedeutung der pluralischen Formel, welche seit Deuterojesaja oft und bei manchen Textzeugen auch für unsere Doxologie belegt ist, unterscheidet sich nicht von der singularischen; sie meint lange, ungemessene Zeiträume, ihr liegt der Gedanke zugrunde, daß ein Zeitraum dem anderen folge in einer Menschen unvorstellbaren, nur von Gott überschaubaren Reihe. So wird der Gedanke der Ewigkeit in dem Sinne einer langen streckenhaften Zeitfolge bestimmt. Der Artikel scheint dieser Folge eine Grenze zu setzen, vielleicht um den

Gedanken einer Unendlichkeit abzuwehren, aber da im Hebräischen wie Aramäischen die Formel einen Artikel nicht kennt, wird man auf die Bestimmtheit des Artikels keinen Wert legen dürfen. Es ist tief bezeichnend, daß das Alte Testament dem Gottesgedanken, welchen es über alles menschliche Vorstellen erhöht, keine entsprechende Zeitanschauung zugeordnet hat; er bleibt „den Zeiten" und damit der Geschichte als dem wahren Raum seines Wirkens verhaftet und in aller Ferne und Höhe damit der „den Zeiten" nahe Gott. Was im Begriff der Ewigkeit enthalten ist, sammelt sich, erfüllt und vollendet, in dem Gedanken der eschatologischen „Weltzeit". Der tiefe Gegensatz und die tiefere Vermählung dieser eschatologischen mit der geschichtlichen Zeit, welche beide das Evangelium bringt, ist an dieser Formel noch spurlos vorübergegangen. Über allen Zeiten steht Gottes Erhabenheit, in allen Zeiten wirkt sein Königtum mit Macht und Herrlichkeit.

Das Amen, das dieser Ewigkeitsformel folgt, ist als Ausdruck der Bekräftigung und der für den Sprecher verbindlichen Verpflichtung so allgemein im Alten Testament wie im Judentum verbreitet, es ist besonders bei nominalen Doxologien so gebräuchlich, daß es nicht verwundert, wenn auch hier dieses Amen erklingt, das als ein Teil des urchristlichen Gottesdienstes uns zudem durch die Offenbarung Johannis bezeugt ist. Da es nicht im Tempel, sondern in der Synagoge verwandt wurde, sichert es auch für diesen Lobpreis seine Entstehung aus der synagogalen Liturgie. Wichtiger noch ist ein anderes Moment: Immer bekräftigt dieses Amen, was ein anderer gesagt oder bekannt hat; daß bisweilen auch eigene Gebete durch ein gelobendes Amen geschlossen werden, wie etwa Tob 8,7f., bestätigt nur als Ausnahme jene Regel. So trägt also der Lobpreis den Charakter eines selbständigen liturgischen Hymnus; einer stimmt ihn an, ein anderer antwortet mit Amen! Wie zwischen dem Ende des Gebetes und dem Anfang der Doxologie, so besteht auch zwischen deren Ende und diesem Amen eine merkliche liturgische Pause.

5.

Aus der Doxologie spricht ein bestimmtes allgemeines Verständnis des Vater-unsers: Es ist nicht ein Gebet, welches der Einzelne im Kämmerlein spricht, sondern die Gemeinde in ihrem Gottesdienst. Die Doxologie unterstreicht mit hymnischem Jubel das „Wir", das die zweite Hälfte des Gebetes erfüllt, obwohl sie mit keinem Worte von „uns" spricht, sondern mit dem betonten „Dein" zu dem Stil der ersten Hälfte zurückzukehren scheint. Das bedeutet nicht, daß diese Doxologie nur in einem Gottesdienste hätte gesprochen werden können — wir haben jüdische Beispiele, daß der Lobpreis aus 1. Chron 29 auch von Einzelnen und außerhalb der gottesdienstlichen Orte und Zeiten gesprochen worden ist (Billerbeck I 424) —, aber es heißt, daß wer immer diesen Lobpreis anstimmt und wo immer er ihn anstimme, er sich überall als Glied jener Gemeinde weiß, welche Gott allerorten zu dienen und zu preisen berufen ist.

Es ist also ein liturgisches Bedürfnis, welches die älteste Christenheit dazu bestimmt hat, dem Schluß des Vater-unsers eine Doxologie anzufügen. Darin bekundet sich nur eine besondere Haltung der urchristlichen Gemeinde, welche von ihren ersten Anfängen an „täglich zu Hause das Brot brach und ihr Mahl hielt, voll Jubel und Herzenseinfalt Gott preisend". Sieht man, daß in der Didache dem Vater-unser die Abendmahlsgebete folgen und mit ihm durch die gleichen doxologischen Sätze verbunden sind, so darf man vermuten, daß das Vater-unser ursprünglich bei der Feier des Mahles gebetet und darum ein Lobpreis angefügt worden ist[21]). Auch in dem Gebet selber mag ein Anlaß liegen, vor seinem Ende den Blick noch einmal zu seinem Anfang zurückzuwenden. Denn es bleibt immer merkwürdig, daß dieses Gebet, welches gleichsam bei dem innersten Wesen Gottes und dem Schauer seiner Heiligkeit anhebt, mit der Nennung des „Bösen" und dem Schauer seiner Furchtbarkeit endet. Mit dem Preise Gottes ist nicht nur der Schauer und die Furcht überwunden, sondern der Beter auch dem Chor der ewig Gott preisenden himmlischen Heerscharen gleichsam zugeordnet, so daß auch hier einer der tiefsten neutestamentlichen Gedanken zur Tatsache wird: Alles geschieht „zur Ehre Gottes des Vaters". Damit versucht die Doxologie am Schluß des Gebetes noch einmal auszusagen, was schon in seinem Anfang enthalten war: „Geheiligt werde dein Name!" Der Preis Gottes bleibt über allem Wandel der Zeiten und Welten, über Schöpfung und Vollendung, und wer ihn anstimmt, der hat Anteil an diesem Bleiben, weil er nichts anderes ist als eben die Stimme dieses Preisens. Aber wieder zeigt sich dann auch ein Abstand von der ersten Bitte: Dieser war eigentümlich, auch die Heiligung und Preisung seines Namens in Gottes Hände und Mund zu legen und von allem demütig zu schweigen, was den Beter zu solchem Werk erhebt. Hier ist über dieses wissende Schweigen hinweg gesehen und der Preis laut geworden, als bedürfte auch Gott „des Ruhmes, den Menschen ihm darbringen können".

Damit entsteht noch einmal die Frage nach dem Verhältnis dieser Doxologie zu dem Vater-unser. Es ist deutlich, daß der Lobpreis sich auf den zweiten Teil des Vater-unsers gründet, nicht auf den ersten. Denn wie er von der ersten Bitte sich charakteristisch unterscheidet, so vielleicht noch klarer von der zweiten; denn nicht daß Gott König ist in Ewigkeit, das ist das Anliegen des Gebetes, sondern daß dieses Königtum nahe und wirklich werde. Hinter dem Lobpreis steht die Frage, ob in Wahrheit Gott Macht und Herrlichkeit habe; sie war lebendig in den Frühzeiten des alttestamentlichen Glaubens, aber sie berührt die zweite Bitte nicht mehr, hinter der die andere steht, ob jetzt die Zeit sich erfülle, da Gottes Reich kommt. Und Ähnliches gilt gegenüber der dritten Bitte, der es wichtiger ist, daß Gottes heiliger Wille Himmel und Erde eine, als daß gleichsam über der Erde sich seine himmlische Herrlichkeit offenbare. Bei alledem ist dem Lobpreis nicht bewußt, daß in diesen ersten Bitten die Beter fähig und würdig sind, Gott um Dinge zu bitten, die allein Ihm gebühren und welche

er allein entscheidet; sie sprechen aus einer Nähe zu Gott, der das Staunen und Jubeln über Gottes königliche Macht vergangen und als der wahre Abgrund menschlichen Begreifens Gottes heilige Liebe aufgegangen ist. Die Doxologie sieht nur die Gefahren der Schulden, der Versuchung und des Bösen, von denen die Beter umringt sind, und rühmt angesichts ihrer den einzigen Halt, welcher den schwachen und ohnmächtigen Menschenkindern bleibt, Gottes Reich und Macht und Herrlichkeit. Aber sie sieht nicht, daß hier nicht nur die Bedrückten flehen, sondern auch die Begnadeten, nicht nur die Sünder vor Gott, sondern auch die Kinder Gottes. Und der sie also begnadet hat, ist nicht nur der offenbare König und Herr, sondern „unser Vater im Himmel". Von diesem Vatertum seiner Liebe und seinem Erbarmen, das alle Macht und Herrlichkeit übersteigt und erst recht begründet, redet dieser Lobpreis mit keinem Wort; er steigt von der eschatologischen Höhe herab, auf der der Beter wie ein zweiter Mose mit Gott unter der Wolke redet, und begibt sich auf den geschichtlichen Grund, auf dem er wie das Volk nur den Rauch von Gottes Macht und Herrlichkeit wahrnimmt.

Aber mit dieser Haltung hat die Doxologie ein anderes Moment um so stärker herausgehoben; sie hat gesehen, daß gegenüber den Mächten dieser Welt keine andere Macht „Schirm und Schild" gewährt als eben die Macht Gottes. Indem sie diese preist, preist sie zugleich, was der Gemeinde der Beter den eigenen Bestand unerschütterlich sichert. Und je größer diese Macht gepriesen wird, welche die Seinen in der Geschichte dieser Welt behütet und zusammenhält, um so fester sind auch die Seinen durch ihn und untereinander verbunden. Es ist der Preis der werdenden Kirche, welche sich zu ihrem schweren Erdengange anschickt, aber nicht mehr der Preis der betenden Gemeinschaft, welcher über der eschatologischen Nähe des Vaters die Dinge dieser Welt verschwunden sind und wichtig allein ihr eschatologisches Los und des Vaters eschatologische Heiligkeit.

XI. Die lukanischen Formen des Vater-unsers

1.

Wie der Wortlaut des Vater-unsers bei Matthäus nur unbedeutende Varianten zeigt, so ist auch der Text des Gebetes bei Lukas relativ sicher. Es ist bekannt, daß in Luk 11 schon Tatian und hernach die Koine-Rezension den vollen matthäischen Wortlaut bieten; eine dem Lukas eigene, kürzere Fassung zeigen allein die ältesten und wichtigsten Handschriften der alexandrinischen (H) und der Westlichen Gruppe (W)[22]). Ihr Text schwankt nur in kleineren Dingen. Wie bei Matthäus haben in der zweiten Bitte manche Handschriften die übliche Aoristform *ἐλθέτω*, andere die starke Form *ἐλθάτω*. In der vierten und fünften Bitte hat der matthäische Text manche Verwirrung unter den Textzeugen gestiftet. Auch hier wechselt ein *ἀφίεμεν* mit einem *ἀφίομεν*; die Wendung *παντὶ*

ὀφείλοντι steht bald mit, bald ohne Artikel. Wo der Artikel gesetzt ist, mag der Ausdruck aus Mt 18,34 πᾶν τὸ ὀφειλόμενον anklingen.

Bemerkenswerter ist schon, daß der Kodex D am Ende der ersten oder am Anfang der zweiten ein ἐφ' ἡμᾶς hinzufügt, das von hier aus in den Gebrauch der abendländischen Kirchen eingedrungen ist. Man pflegt den Zusatz als eine naheliegende sachliche Ergänzung oder auch als eine Nachwirkung der sog. markionitischen zweiten Bitte, in welcher ein „zu uns" ein ursprüngliches Recht hat, aufzufassen. Beide Auffassungen genügen kaum völlig; denn wenn die Ergänzung so nahe lag, zumal sie sich an das Herrenwort Lk 11,20 anlehnen konnte, so begreift sich schwer, warum sie nur in dieser einen Handschrift bezeugt ist, und wenn die Markionfassung hier nachklingen sollte, zumal sie sichtlich älter ist als Markion, so wäre auch dann die gleiche Frage zu stellen. Dabei ist auch zu bedenken, daß bei dem Vater-unser ähnlich wie bei dem Bericht über das Abendmahl nicht nur das Zeugnis der Handschriften, sondern auch der gottesdienstliche Gebrauch in den verschiedenen Gemeinden von Gewicht ist. Nach dem handschriftlichen Befund ist das „zu uns" wohl ein späterer Zusatz, aber es kann sich darin eine alte Form der zweiten Bitte bergen. Darüber wird später noch genauer zu reden sein.

Wichtiger als diese handschriftlichen Varianten sind die Verschiedenheiten des lukanischen von dem matthäischen Wortlaut, die schon zu Anfang kurz berührt waren. Sieht man zunächst davon ab, daß bei Lukas die Anrede einfach „Vater" lautet, ohne den Zusatz „unser" und „im Himmel", daß auch die dritte nnd siebente Bitte fehlen, so ist nur der Text der ersten, zweiten und sechsten Bitte völlig gleichlautend. Die vierte und fünfte Bitte weichen in manchen kleinen, aber nicht unwichtigen Dingen ab. Da findet sich einmal in der vierten Bitte das Präsens δίδου statt des matthäischen Aoristes δός. Die Differenz läßt sich sprachlich als verschiedene Wiedergabe der aramäischen Peal-Form hab begreifen, aber da die gleiche Form auch in allen übrigen Bitten vorauszusetzen ist, da ferner Lukas sie dort durchweg durch den Imperativ Aoristi wiedergegeben hat, so fällt die präsentische Form hier um so stärker ins Gewicht. Indes hängt diese Differenz sichtlich mit der andern in der gleichen Bitte zusammen: Matthäus sagt „heute", Lukas „täglich" (τὸ καθ' ἡμέραν), wodurch das Präsens „gib" iterativen Sinn erhält. Der matthäische Ausdruck weist auf ein aramäisches jōm hadēn hin, der lukanische Text kaum auf ein bekol jōm, wie es ähnlich die syrischen Versionen bezeugen, sondern auf ein bejōmā. Hier sind sichtlich schon in dem mutmaßlichen Text verschiedene Traditionen spürbar, welche zugleich von verschiedener Auffassung der Bitte zeugen.

Noch größer sind die Differenzen in der fünften Bitte. Wenn zunächst Matthäus τὸ ὀφειλήματα schreibt, Lukas aber ἁμαρτίας, so ist das üblichere Wort an die Stelle des griechisch ungewöhnlichen gesetzt, beide Übersetzungen führen auf das gleiche aramäische ḥajjabēn zurück. Auch Lukas setzt dieses Wort voraus, weil er im Nachsatz das Bild der Schulden und des Schuldners bewahrt. So

hat also Matthäus hier treuer übersetzt, Lukas aber freier umschrieben, selbst auf Kosten der Sinnes- und Ausdrucksgleichheit, welche zwischen Vorder- und Nachsatz besteht. Noch stärker sind die Verschiedenheiten im Nachsatz, wo jedes Wort verändert ist. Dem matthäischen *ὡς καί* steht das lukanische *καὶ γάρ* gegenüber; eine ähnliche Variante findet sich zwischen Mt 20,28: „Wie (*ὥσπερ*) des Menschen Sohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen" und Mk 10,45: „Denn auch (*καὶ γάρ*) des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen." In beiden Fällen handelt es sich also um verschiedene Übersetzung aus dem Aramäischen; dort mag ein k^{e}dī gebraucht gewesen sein. Dabei ist das *καί* des Matthäus ein Zusatz, der im Aramäischen wohl ohne Äquivalent war und im Griechischen oft ohne besondere Bedeutung gesetzt wird (vgl. Blaß[7] § 453,1). Ebenso ist die Differenz zwischen *ἡμεῖς* und *αὐτοί* zu erklären; das in der Verbalform enthaltene Subjekt ist auf verschiedene Weise — beide sind im Griechischen durchaus möglich — besonders bezeichnet, ohne daß sie deshalb besonders betont wären. Zwischen *ἀφήκαμεν* und *ἀφίομεν* (oder auch *ἀφίεμεν*) besteht die gleiche Differenz wie in der vierten Bitte zwischen *δός* und *δίδου*; sie erklärt sich sprachlich auf die gleiche Art. Am wichtigsten ist die letzte Verschiedenheit: Matthäus hat *τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, Lukas *παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*. Für beide Wendungen ist eine aramäische Partizipialform von ḥōb zu vermuten, etwa leḥajjabēn; Matthäus hat sie wie öfter durch ein Nomen wiedergegeben, welches Sinn und Bild genau deckt, Lukas hat wohl die Form des Partizips beibehalten, aber das Verbum *ὀφείλω* gewählt, welches wohl das Bild wahrt, aber sonst im Sinne von „sündigen" nicht bezeugt ist. Ja, aus dem lukanischen Text ist nicht einmal das Bild in voller Schärfe wiederherzustellen, weil *ὀφείλω* auch und im Neuen Testament vor allem den allgemeinen Sinn von „verpflichtet, schuldig sein" trägt (etwa Röm 13,8). Das *παντί* mag in diesem Zusammenhang eine freie und betonte Wiedergabe des aramäischen Plurals sein, wie denn auch die LXX öfter durch ein zusätzliches *πᾶς* den Plural verstärken (z.B. Nu 6,6 10,34 14,14 Dt 21,23 Hiob 40,26(31) Ps 5,6 9,10 u.ö.). Aber es ist auch möglich, daß schon in der aramäischen Fassung, welche aus dem Lukastext zu erschließen ist, die Wendung gelautet hat: lekhol ḥobēn, wenn sie auch die sonst gewahrte rhythmische Folge von sieben Silben stören würde. Dann wäre auch hiermit bewiesen, daß schon die aramäische Lukasrezension von der matthäischen in einigen Stücken abweicht, wie es die 4. Bitte lehrt; nur so sind auch die großen Auslassungen der 3. und 7. Bitte zu begreifen. Dann ist aber aus dem griechischen Text nicht von vornherein zu bestimmen, welcher Wortlaut jeweils ursprünglich ist; wir haben vielmehr zuvor nach der sachlichen Bedeutung dieser Varianten zu fragen.

2.

Wir setzen bei der vierten Bitte ein, welche durch den iterativen Sinn des Präsens und den Ausdruck „Tag für Tag" gekennzeichnet ist. Die Bitte geht also nicht nur auf das Heute, sondern umfaßt, wenn auch so unbestimmt als möglich,

den Ablauf der kommenden Tage. Der Ausdruck τὸ καθ' ἡμέραν — der Artikel ist fast bedeutungslos und zeigt höchstens den adverbialen Charakter der Wendung an (Blaß[7] § 160) — ist noch zögernd und wie verhalten; er meint weniger als alle Tage und mehr als diesen einen Tag, so daß sein Sinn am ehesten der ebenfalls lukanischen Wendung ἱκαναὶ ἡμέραι entsprechen würde. Gemeint ist eine Spanne von Tagen, welche eine kluge Lebenserfahrung zu überschauen vermag, nicht eine Folge von Wochen, Monaten oder gar Jahren. Es ist darin auch nicht von einer starren Regelmäßigkeit die Rede, denn Lukas kennt wie die gesamte Koine noch die verstärkte Wendung κατὰ πᾶσαν oder καθ' ἑκάστην ἡμέραν. So richtet sich also diese Bitte auf eine wenn auch noch so kurze, immer aber übersehbare Folge von Tagen[23]).

Die Wandlung des Sinnes, welche diese Änderung des Wortlautes mit sich bringt, ist dennoch erheblich. Einmal ist die Spannung gelöst, welche zwischen dem „künftigen Brot" und dem „Heute" des Matthäustextes besteht. Hier kann ἐπιούσιος nicht mehr „künftig" bedeuten, weil schon die Schlußwendung „Tag für Tag" die künftige Folge von Tagen in sich faßt; es kann auch kaum noch den eschatologisch heiligen Sinn bezeichnen, welchen das Brot wie in der sonstigen Verkündung Jesu, so auch in dieser Bitte trägt, sondern nur noch etwas menschlichem Denken Faßliches und Sachliches bedeuten, etwa das Brot, das wir bedürfen, das uns von Gott her „zukommt". Denn verstünde auch Lukas noch das eschatologische Brot, so wäre es unmöglich, darum für eine Folge von Tagen zu bitten. Jenes Brot ist einmalig und endgültig, vor ihm schrumpfen auch die noch verrinnenden Tage zu einem einzigen Heute zusammen; dann aber spricht diese lukanische Bitte um das Brot, dessen wir zu unseres Leibes Nahrung und Notdurft bedürfen. Daher darf man annehmen, daß schon die lukanische Tradition das Wort ἐπιούσιος nicht mehr in seinem dunkel andeutenden Vollsinne verstanden hat.

Freilich ist gerade damit noch nicht die Wendung „Tag für Tag" erklärt. Sie ist um so bemerkenswerter, als Jesus sonst die Sorge für den anderen Tag verbietet. Hier ist auch nicht viel mit der Meinung geholfen, daß jenes Verbot und dieses Gebet sich wohl vertrage, weil das Verbot eben das Sorgen untersage, das Gebet aber alles Sorgen in Gottes Hände lege und damit dem Verbot Genüge tue. Denn eben dann wäre es nicht nötig, von dem Brot zu reden, das Gott uns täglich geben möge; es wäre genug, daß ein jeglicher Tag sein Gebet um dieses Brot habe. So liegt hier also eine Verschiedenheit vor, welche sich nicht aus sprachlichen oder sachlichen Gründen erklären, sondern nur auf eine andere als die matthäische Tradition zurückführen läßt. Sie ist gegenüber dem sinnbeladenen „Heute" des Matthäus wohl abgeleitet, aber welche Gründe mögen für solche Änderung bestehen?

Man könnte vermuten, daß für Lukas das Vater-unser nicht mehr das tägliche Gebet der Jüngergemeinde wäre, welches vor allem bei den gemeinsamen Mahlfeiern gesprochen wurde, vielleicht weil dieses Mahl nicht mehr täglich ge-

halten, das Gebet des Meisters aber täglich gesprochen werden sollte. Dann wäre auch die Gemeinschaft der betenden „Wir" gelockert und das „Wir" müßte im Sinne von „ein jeglicher von uns" interpretiert werden, wie es auch durch das andere Verständnis von ἐπιούσιος erforderlich ist. Ein stärkerer individualistischer Zug würde damit in die Bitte, welche bisher die Bitte der von Gott gegebenen brüderlichen Gemeinschaft war, eingedrungen sein. Aber diese Erklärung würde allein kaum genügen; denn sie würfe eher eine neue Frage auf, als daß sie eine sichere Antwort gäbe. Darum liegt eine andere Vermutung näher, welche vielleicht in Verbindung mit jener ersten das Problem klären kann: Die Bitte um das Brot auf das Heute zu beschränken, entspricht wohl der eschatologischen Kühnheit Jesu, aber ist auch der sozusagen normalen Frömmigkeit des Judentums völlig fremd. Hier ist es ja der Ruhm Gottes, daß er jeden Morgen Mensch und Tier nähre, daß er allem Lebenden zu seiner Zeit Speise gebe (Ps 145[144],15f.). Die Sprüche beten (30,8): „Armut und Reichtum gib mir nicht; gib mir das Brot, das du mir zugemessen hast", und in diesem „Brot, das du mir zugemessen hast" liegt auch der Hinweis, daß Gott dieses Brot fortdauernd geben möge. Nun hat die lukanische Bitte das Wort ἐπιούσιος wohl in dem Sinne dieses alttestamentlichen Spruches verstanden, wie wir gesehen haben; so liegt denn auch in dem „Tag für Tag" eine Rückkehr zu vertrauteren jüdischen Anschauungen. Wie also ein jüdischer Frommer Gott um das bittet, was seinem Leben nötig ist, so bitten „wir" hier, Gott möge uns täglich unser nötiges Brot geben. Damit ist denn vollends gegeben, daß diese „Wir" nur jeden Einzelnen von uns meinen und der Gedanke der brüderlichen Gemeinschaft, welchen der Ausdruck „unser künftig Brot" verkörpert, hinter der „täglichen" Notdurft zurückgetreten ist, und es ist damit erwiesen, daß die lukanische Fassung der vierten Bitte gegenüber der matthäischen weniger ursprünglich ist.

Auch die fünfte Bitte nimmt gewohntere Worte und Anschauungen wieder auf, wenn sie fleht: „Vergib uns unsere Sünden." Sie braucht die gleichen Worte wie manches Gebet des Psalters, sie hofft auf den Gott, welcher nach den Worten von Exod 34,7f. „gütig und allverzeihend ist, unsere Vergehen und Frevel und Sünden vergebend". Das schließt nicht aus, daß auch hinter diesen Worten jene tiefe Anschauung steht, welche das matthäische Bild von den Schulden trägt — in bekannten Gleichnissen wie dem von dem verlorenen Sohn spricht sie sich klar genug aus —, aber in den Worten des Vordersatzes verrät sich nichts von ihr. Erheblicher noch ist der Nachsatz verändert; hier läßt sich nicht mehr sagen, daß beide, Vorder- und Nachsatz, nur auf verschiedene Weise ausstrahlen, was „uns" und Gott miteinander verbindet, und sich in dem gleichsam schwebenden „wie" ausdrückt. Hier ist der Nachsatz eine eindeutige Begründung; und wenn er das auch in dem vermutlichen aramäischen Wortlaut nicht war, so ist er es doch in der griechischen Übersetzung und bezeugt damit das älteste Verständnis der Bitte in den Kreisen, welche also übersetzten. Wieder bedeutet auch

diese Begründung eine Rückkehr zu gewohnteren Gedanken: Wie manche früher gestreifte Rabbinensprüche mahnen, gegen den Nächsten barmherzig zu sein, damit auch Gott barmherzig sich zeige, wie ähnlich schon Jesus Sirach lehrt: „Vergib das Unrecht deinem Nächsten, und dann so du bittest, werden deine Sünden gelöst werden" (28,2), so prägt sich dieser Gedanke auch in diesen lukanischen Worten aus.

Aber noch charakteristischer ist die zweite Änderung: Es heißt *ἀφίομεν*, nicht mehr *ἀφήκαμεν* wie bei Matthäus. So tritt das Präsens des Nachsatzes dem Aorist des Vordersatzes gegenüber; jenes spricht von einer dauernden oder wiederholten, dieses von einer einmaligen Handlung. Zwar versucht man bisweilen, diesen Unterschied zu beseitigen, indem man sagt, daß der Imperativ des Aoristes, den auch Lukas zuerst bietet, auch gnomische Bedeutung haben könne. Aber diese an sich mögliche Auffassung ist hier unbegründet, denn nur die vierte Bitte hat ein Präsens, alle übrigen den Aorist, welcher darum auch an allen Stellen einen einmaligen, durch das eine Präsens noch hervorgehobenen Sinn haben muß. Man hat ebenso das Präsens „wir vergeben" gelegentlich futurisch auffassen wollen, aber dies ist sachlich ausgeschlossen, denn nicht das Versprechen, dem andern zu vergeben, kann die eigene Bitte um Vergebung begründen, sondern nur die vollzogene Tat der Vergebung. „Gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder" (Mt 5,24) gilt auch für diese Bitte. Was bedeutet es dann aber, daß dem Aorist „vergib" ein Präsens „wir vergeben" gegenübersteht? Zunächst ist damit eine zeitliche Differenz ausgedrückt; der Aorist weist auf die eschatologische Tat Gottes, welche die Beter ein für alle Male von der Bürde ihrer Sünden befreit, das Präsens auf das in der noch dauernden Zeit wiederholte und zu wiederholende Tun des Menschen, welcher dem Schuldner seine Sünde vergibt. Aus solchem Unterschied wird auch das „denn" inhaltlich näher bestimmt: Weil wir jedem, der uns schuldet, vergeben, so lange wir noch in dieser Zeit leben, darum bitten wir: „Vergib uns dermaleinst unsere Sünden!" Dieser Blick auf den letzten Tag schließt nicht in sich, daß etwa die eschatologische Erwartung nicht mehr so dringlich gewesen sei wie in den Tagen Jesu — denn dieser letzte Tag kann auch morgen sein —, aber was er an eschatologischem Geschehen bringt, ist auch von dem unterschieden, was das Leben der Beter in der noch verrinnenden Zeit erfüllt. Dieses bereitet — wie ähnlich das Leben des jüdischen Frommen — für den nahen Tag der Vollendung vor, an dem Gott „einem jeden wird nach seinen Werken geben" (Röm 2,6).

Wenn schon diese Änderung auf die Verpflichtung weist, welche ein jeder Beter vor seinem Gott trägt, so verdeutlicht die letzte diesen individualisierenden Zug noch stärker: „Jedem, der uns schuldet." Denn indem diese Wendung von dem Einzelnen spricht, der sich an „uns" vergeht, interpretiert sie auch diese „uns" als eine Summe von Einzelnen, welche dem andern vergeben, wo er immer sich verschuldet. Was bei der vierten Bitte nur eine unsichere Vermutung war, ist hier klarer ausgesprochen; dort handelt es sich um das Brot, dessen jeder

einzelne von uns zu seinem Leben bedarf; hier um die Tat, der jeder Einzelne für sein Heil bedarf und zu der er gegenüber seinem Schuldner verpflichtet und gewillt ist. Vielleicht kann man diese Tendenz auch darin angedeutet finden, daß Lukas das Subjekt des Satzes durch αὐτοί, Matthäus aber durch ἡμεῖς verstärkt. Dieser hat in die Bitte den vierfachen Klang des „Wir" gebracht und damit diese „Wir" vor Gott und „unseren Schuldnern" zu einer Einheit zusammengeschlossen; bei Lukas ist sie gelockert. Wohl sind dadurch nicht die gedanklichen Beziehungen hinfällig geworden, welche sich bei Matthäus ausprägen; auch für Lukas sind diese „Wir" die mit Gottes Macht Vergebenden und die zu Gott um Vergebung Flehenden, aber jene Macht der Vergebung ist hier stärker als eine Pflicht der Vergebung angesehen und damit dem Einzelnen zur Aufgabe geworden. Wie zum Zeichen dessen ist auch der Parallelismus zwischen Vorder- und Nachsatz nicht mehr gewahrt.

Mit alledem wird deutlich, daß die kleinen sprachlichen Abweichungen der lukanischen Bitten nicht aus sprachlichen oder stilistischen Gründen herrühren, sondern von einer etwas veränderten Auffassung des Ganzen bestimmt sind. Ihren Gründen müssen wir noch genauer nachgehen. Das lukanische Vater-unser hat nicht das formal und inhaltlich in sich ausgewogene Gleichgewicht wie das matthäische. Dort handeln drei Bitten von der Sache Gottes, drei von der Not der Beter, und zwischen diesen beiden Hälften steht vermittelnd und menschliche Not in göttliche Gnade wandelnd die vierte Bitte. Diese Mittelstellung ist bei Lukas fortgefallen; hier sprechen nur die beiden ersten von den Dingen, die Gott angehen, die drei letzten aber von den Lasten und Gefahren, welche die Beter bedrücken. Wenn man der Lesart: „Zu uns komme dein Reich" ein ursprüngliches sachliches Recht zubilligen sollte, wäre auch die zweite Bitte auf „unsere" Lage und Sehnsucht bezogen, und die erste würde sich in ihrer Vereinzelung noch stärker den doxologischen Formeln nähern, welche in jüdischen Gebeten gebräuchlich sind. Man erwägt solche Möglichkeit nur, weil sie sich gut in die veränderte Haltung der übrigen Bitten einfügt. Aber selbst wenn die beiden ersten Bitten sich rein Gott zuwenden und an der Menschen Lage nicht denken, so sprechen doch noch drei Bitten von der Not und den Bedürfnissen der Beter. Hier also liegt das größere Gewicht, hier der eigentliche Inhalt des Gebetes. Und dieses Überwiegen der menschlichen Dinge ist nicht künstlich hergestellt; denn welche Bitte könnte solcher Richtung genauer entsprechen als die dritte des Matthäus, welche auch Lukas an anderer Stelle kennt (22,42) und deren Wendung „wie im Himmel, so auf Erden" eben das trifft, was Lukas beabsichtigt? Daher scheint auch die Auslassung der dritten und der siebenten Bitte nicht zufällig oder willkürlich, sondern eher auf eine besondere Anschauung und Überlieferung zu weisen, welche diese lukanische Form trägt. Man erkennt ihre Eigentümlichkeit am besten, wenn man nach den Zügen fragt, welche diese Gemeinschaft der Beter bestimmen.

Ist es überhaupt eine Gemeinschaft? Die Linien, welche ihr bei Matthäus

eine gewisse Geschlossenheit geben, treten hier nicht mehr oder nicht in gleicher Stärke hervor. Wohl dürfen die Beter auch hier sich als die Kinder ihres Vaters wissen, aber er gehört gleichsam nicht mehr ihnen allein, auch andere können ihn „Vater" nennen, wie sie es tun. Die starke Klammer „unser Vater" ist gesunken, und jedes „Kind" kommt gleichsam für sich zu seinem Vater und bittet ihn um das, was sein Anliegen ist; nur daß es ein Kind ist neben anderen Kindern, scheint das „Wir" in den folgenden Bitten hervorzurufen. Noch ferner als bei Matthäus liegt deshalb hier der Gedanke, daß diese „Wir" auch in der noch dauernden Weltzeit sich geschichtlich oder eschatologisch von anderen sondern; denn dies Anrufen ist auch möglich, wenn die Beziehungen und Bedingungen, in denen der Beter lebt, fortbestehen. Weiter sind diese „Wir" die Armen, welche um ihr täglich Brot beten. Lukas hat das Vater-unser dem Gebet der Johannesjünger gegenübergestellt, welche von ihrem Meister das Fasten als ein notwendiges und gottgefälliges Werk überkommen haben (11,1 und 5,33). Dort ist eine Bitte um das tägliche Brot fremd; hier wird daran des Vaters Liebe erfahren, daß er uns täglich das Brot gibt — und diese Erfahrung, neben der keine andere von Gottes gnädigem Wirken mehr begegnet als die, welche unsere Sünden vergibt, ist damit wichtiger als alle Erfahrungen von den „Großtaten Gottes" (Act 2,11), welche die Geschichte des Volkes seit seinem Bestehen kennt. Dann steht auch hinter dieser Bitte die Not der Armut und die Gewißheit, daß Gott die Armen und Hungrigen speist. Dennoch ist diese Not nicht so stark, daß sie das Sinnen und Trachten der Beter ganz erfüllte; sie wissen sich mit dem bescheidensten Unterhalt zu begnügen, wenn sie beten, Gott möge das Brot täglich geben. Es ist mit anderen Worten eine Armenfrömmigkeit, welche sich in dieser Bitte ausspricht.

Zu der Armut als dem ersten und wichtigsten Moment, das diese Beter kennzeichnet, gesellt sich als ein zweites die Bitte um Vergebung der Sünden. Die Sünde trennt die Kinder von ihrem Vater; sie könnten nicht sich zu ihm bekennen, wüßten sie nicht, daß er ihnen die Sünden vergibt. So bestimmen zwei Momente ihr ganzes irdisches Leben, das leibliche und das seelische, das natürliche und das sittlich notwendige; darüber hinaus reichen zunächst nur die Bitten, welche auf den Tag der göttlichen Vollendung sich richten. Eben damit ist auch dieser Armenfrömmigkeit eine bestimmte Richtung und ein nahes Ziel gegeben: Die Beter harren des Tages, da Gottes Reich kommt und Gottes Name geheiligt wird. Doch auf ihren ärmlichen Erdentag fällt kein anderes göttliches Licht als die eschatologische Hoffnung, welche durch den Namen „Vater" verbürgt ist, und die tägliche Gnade, mit der Gott die Hungernden speist. Mit alledem hält sich das Leben und Denken dieser Beter noch in den Grenzen einer überkommenen Armenanschauung.

Nur der eine Zug der fünften Bitte scheint weiter zu greifen; die Versicherung „wir vergeben jedem, der uns schuldet" legt ihrem Leben eine Pflicht auf, welche eng mit den Besonderheiten gerade des lukanischen Evangeliums zusammen-

hängt. Jesu Gebot lautet in der Bergrede des Matthäus: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (5,48); es lautet in der Feldrede des Lukas: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (6,36). Diese Pflicht der Barmherzigkeit gegen jeden Schuldner leitet nach der fünften Bitte auch das Leben und Handeln der Beter. Dabei ist vorausgesetzt, daß sie in der noch verrinnenden Zeit ein vielfältig angefochtenes Dasein haben und sie unter den Vergehen eines jeden zu leiden haben. Aber alle diese Vergehungen sind noch die Taten Einzelner gegen Einzelne; sie schließen in sich, daß die Beter noch in dem bisherigen Verbande ihres Volkes und Landes stehen und wenn sie vielleicht an seinem Leben nicht unmittelbar teilnehmen, sie dennoch nicht von ihm geschieden sind, so wie auch Jesus sich Zeit seines Lebens und Wirkens nicht von ihm geschieden hat. Als die immer Barmherzigen und gerade deshalb der Barmherzigkeit Gottes Bedürftigen, als die Armen und dennoch täglich von Gott Gesättigten — so wandeln sie ihren stillen Erdenpfad, wohl unterschieden von den übrigen ihres Volkes, aber nicht von ihnen geschieden; als die vielfältig Angefochtenen und dennoch Vergebenden wandeln sie dem nahen Tage zu, an dem Gottes Reich zu ihnen kommt und Gottes vergebende Barmherzigkeit ihnen zu eigen wird.

Damit enthüllt sich ein letzter Zug an diesem Bilde: Der noch dauernde Erdentag und der schon nahende Gottestag sind noch geschieden, wie die Erde vom Himmel geschieden ist; diese Beter sind noch nicht die heilige eschatologische Gemeinde, welche an Gottes Tisch auch und gerade in diesem Heute versammelt ist, sie waltet noch nicht mit der eschatologischen Gnade Gottes an ihren Schuldnern, sondern bleibt dem irdischen Leben in Gnade und Pflicht näher verbunden. Sie sind die Berufenen, aber noch nicht die Erwählten.

So wird auch von der sachlichen Seite her deutlich, daß hinter der lukanischen Form des Vater-unsers eine andere Anschauung und deshalb auch eine andere Gemeindeüberlieferung steht als hinter der matthäischen. Von diesem einheitlichen Grunde zeugen alle Abweichungen gleicherweise; es ist deshalb auch nicht möglich, sie auf rein literarischem Wege zu erklären, vielmehr bekunden sie zunächst die Wandlungen der eschatologischen Anschauung in verschiedenen Gemeindekreisen. Welcher geschichtliche Hintergrund damit angezeigt wird, ist später zu betrachten.

3.

Zwischen die erste und zweite Bitte eingeschoben findet sich im Codex Bezae (D) die Wendung ἐφ' ἡμᾶς, so daß sie sprachlich zu beiden gehören kann; der lateinische Text des Kodex hat sie zweifellos zur ersten Bitte gezogen, wenn er übersetzt: Sanctificetur nomen tuum super nos; zur zweiten Bitte hat sie die in der abendländischen Christenheit gebrauchte Fassung der Bitte gerechnet: „Zu uns komme dein Reich", wie sie etwa bei Zwingli oder in dem Bischofsbuch der englischen Kirche von 1537 bezeugt ist. Was ist es mit diesem Zusatz?

Nimmt man dieses „an uns" in die erste Bitte auf, so ergibt sich eine Verbindung, wie sie nirgends in der griechischen Bibel bezeugt ist. Sie spricht wohl von Heiligung in (ἐν) oder vor (ἐνώπιον) „uns" (z.B. Sir 36[33],4), aber niemals „an oder über uns". Wohl kann die hebräische Bibel sowohl ʿal = ἐπί = super oder b^e^ = ἐν = in wechselweise verwenden; so heißt es Jer 6,4 (vgl. auch 22,7 51,27 Micha 3,5): „Heiliget Krieg an ihnen", was die Vulgata übersetzt: „Sanctificate super eam bellum"; in dem jüdischen Gebete ʾabinu malkenu heißt es: „Heilige deinen Namen an (ʿal) denen, so deinen Namen heiligen, und heilige deinen Namen in (b^e^) deiner Welt ... der du heiligst deinen Namen in (b^e^) den vielen!" Aber die Septuaginta hat solche Wendungen mannigfach umschrieben, und auch das Neue Testament kennt die Verbindung nicht. Ihr alttestamentlicher Charakter ist freilich unverkennbar, aber man wird dieses „an uns" enger mit dem Subjekt als mit dem Prädikat der Bitte verbinden müssen; dann finden sich viele Parallelen. „Genannt werde dein Name über uns", so lautet eine bezeichnende prophetische Bitte (Jes 4,1, ferner Jer 14,9 Jes 63,16.19); es ist die Bitte, Gottes Eigentum zu werden und unter seinem königlichen Schirm zu stehen: „Du Herr bist unser Vater; rette uns, von Anfang an ist dein Name über uns" (ἐφ' ἡμᾶς Jes 63,16 LXX). Wir haben auch schon erfahren, daß in der Urchristenheit eine solche Theologie des Namens — sei es Gottes, sei es Christi — lebendig gewesen ist. Jak 2,7 spricht von dem „schönen Namen, der über euch gerufen ist", wie später Hermas (sim. VIII 6,4); darin ist die alttestamentliche Verheißung erfüllt: „Mein Name wird über ihnen gerufen werden" (Gen 48,16 Dt 14,23 28,10). Wie aber Gott „über uns" seinen Namen ausruft, so sind wir es, die „seinen Namen anrufen" (Act 15,17 Herm. sim. IX 14,3). Auf seinen Namen werden wir erbaut (Barn 16,8), durch ihn empfangen wir Glauben, Furcht, Frieden, seinem heiligen Namen zum Wohlgefallen (1. Clem 64), werden wir selbst Träger seines Namens (Herm. sim. VIII 10,3 IX 13,2f. 15,2 16,3 28,5 Ign. ad Eph 7,1).

So werden also durch diesen Zusatz zwei alttestamentliche Gedanken miteinander eng verbunden: Gott heiligt seinen Namen und er ruft ihn über uns; indem solches geschieht, werden wir durch seinen Namen geheiligt und können ihn anrufen. Die Verbindung ist um so leichter, als in Taufe und Abendmahl alles Geschehen unter dem Namen Gottes steht und „uns" heiligt und Gott verherrlicht. Denn die Taufe erfolgt „auf seinen Namen"; darum mahnt Act 22,16: „Stehe auf und laß dich taufen und abwaschen deine Sünden und rufe an seinen Namen!" Der Getaufte wird zu „dem auserwählten Gefäß, seinen Namen zu tragen" (Act 9,15); indem er durch seinen Namen geheiligt wird, wird der Name Gottes an ihm geheiligt. Das Gleiche gilt von dem Abendmahl; seine Feier schließt nach Did 10,2 mit dem Gebet: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unseren Herzen hast zelten lassen." Dieses „Zelten", aus dem johanneischen Prolog bekannt, bedeutet selbst nichts anderes, als daß „sein heiliger Name über uns genannt ist", denn so übersetzt

schon die Septuaginta einige alttestamentliche Stellen (Dt 12,11 14,23 16,2.6.11), welche von dem Heiligtume sprechen, „da sein Name zeltet". So sind „wir" selbst zu dem „Zelt seines Namens" (Ps 74[73],7, vgl. auch Ez 43,7) geworden. Was aber Taufe und Abendmahl denen schenken, die seinen Namen anrufen, das wird gekrönt in dem Martyrium; denn die Märtyrer werden zu Säulen in dem Heiligtume Gottes, darauf Christus den Namen seines Gottes und den Namen der Stadt seines Gottes und seinen eigenen neuen Namen schreiben wird (Apk 3,12).

Solche Beispiele lehren Herkunft und Farbe des Zusatzes „an uns" deutlich erkennen. In der Erfahrung, die heilige und auserwählte Gemeinde Gottes zu sein, lebt das kultische Erbe des alttestamentlichen Gottesvolkes fort, das dadurch von allen Völkern und Menschen geschieden und zu Gottes Eigentum und Heiligtum erkoren ist; es begründet sich neu durch Taufe und Abendmahl und harrt gläubig des Tages, „daß verherrlicht werde der Name unseres Herrn Jesus in euch und ihr in Ihm" (2. Thess 1,12, vgl. Jes 66,5). Damit ist denn auch gesagt, daß dieser Zusatz nicht ursprünglich zu der ersten Bitte gehört; denn hier spricht eine Gemeinschaft, welche nicht mehr die betende eschatologische Jüngerschar Jesu ist, sondern schon zu der auf Erden lebenden, „seinen heiligen Namen tragenden" Kirche wird. Man darf daher sagen, daß dieses „an uns" aus dem liturgischen Gebrauch des Vater-unsers bei Taufe und Abendmahl entstanden ist in einer Gemeinde, welche treu das alttestamentliche Erbe hütete; und diesen Gebrauch scheint auch die Didache zu bezeugen, wenn sie den Wortlaut des Gebetes zwischen Anweisungen rückt, welche eben Taufe und Abendmahl angehen (c. 7 Taufe, c. 8 Fasten und Herrengebet, c. 9.10 Abendmahl).

Aber dieser Zusatz bringt auch eine gewisse Unstimmigkeit mit sich, welche schon Tertullian in seiner Erklärung der ersten Bitte gefühlt hat: „Cum dicimus: Sanctificetur nomen tuum, id petimus ut sanctificetur in nobis qui in illo sumus, simul et in ceteris, quos adhuc gratia dei exspectat, ut et huic praecepto pareamus orando pro omnibus, etiam pro inimicis nostris. ideoque suspensa enuntiatione non dicentes: sanctificetur in nobis, in omnibus dicimus." Der Name Gottes ist zudem allumfassend, als daß er sich nur durch uns heiligen ließe. Um solcher Schwierigkeiten willen lag es nahe, diesen Zusatz „an uns", nachdem er einmal erfolgt war, lieber mit der zweiten Bitte zu verbinden. Zu ihr scheint er enger zu gehören, da die alte Kirche sich weithin als das Reich Gottes auf Erden weiß und des vollendeten Reiches harrt, obgleich dann die sprachliche Stellung dieses „zu uns" im Satze auffällig ist. Aber manche neutestamentlichen Worte möchten diese Verbindung fördern, vor allem das lukanische Herrenwort (10,9): „Und wenn ihr in eine Stadt kommt und sie nehmen euch auf, so ... heilet die Kranken in ihr und sprecht zu ihnen: „Genaht ist euch (ἐφ' ὑμᾶς) das Reich Gottes." Freilich auch hier ist der Unterschied deutlich: Das Herrenwort meint mit „euch" jene, die gläubig werden sollen, die

Bitte aber jene, die gläubig geworden sind, welche in der Gemeinschaft der Brüder, des vollendeten Reiches harrend, schon das Reich Gottes haben. Um dieses Habens willen neigt sich der Sinn der Bitte zu der Erklärung, welche Zwingli formuliert: „Petimus, ut ad nos veniat regnum dei, id est justitia, pax, gaudium in spiritu sancto (vgl. Röm 14,17), um jenes Harrens willen zu der Augustins (ad Probam): Seu velimus seu nolimus, utique veniet, sed desiderium nostrum ad illum excitamus, ut nobis veniat atque nos in eo regnare mereamur." In beiden Fällen aber ist auch hier der spätere Charakter dieses „zu uns" erwiesen; gerade weil es der Situation der Kirche und der einzelnen Gläubigen sich enger anschmiegt, begreift sich seine weite Verbreitung in der abendländischen Christenheit bis zum heutigen Tage: „Zu uns komme dein Reich!"

4.

Aber die zweite Bitte bietet in der handschriftlichen Überlieferung noch ein besonderes Problem. Der quellenmäßige Befund ist oft dargelegt, so daß hier ein kurzer Überblick genügt: Fast alle Handschriften und Versionen haben die zweite Bitte in der geläufigen, mit dem matthäischen Text übereinstimmenden Form. Nur zwei Minuskeln, Nr. 700 (British Museum 2610 Egerton aus dem XI. Jahrhundert, ε 133 Soden) und Nr. 162 (Cod. Vaticanus, früher Barb. IV 31, ε 214 Soden) lesen statt der gewohnten Bitte um das Kommen des Reiches: „Es komme dein heiliger Geist — Nr. 700 fügt hinzu: ‚zu uns' — und reinige uns!" Den gleichen Wortlaut setzt Gregor von Nyssa in seinen Homilien zum Vater-unser voraus; er zitiert dreimal diesen Text und bemerkt ausdrücklich, daß er so im Evangelium des Lukas stünde. Nur kleine Unterschiede finden sich an den einzelnen Stellen: „Der heilige Geist" steht einmal mit, einmal ohne ein σου, „zu uns" ist einmal gesetzt, ein andermal ausgelassen, ein drittes Mal folgt es dem „es komme". Auch Maximus Konfessor bezeugt die gleiche Form der Bitte; er führt sie in dem Wortlaut der Minuskel Nr. 162 an. Indirekt bestätigen den gleichen Text das Gebet in den Thomasakten (c. 27 Bonnet): „Komm, heiliger Geist, und reinige ihre Nieren und Herz", und das andere in der Liturgie von Konstantinopel (p. 109 Swainson): „Komm, himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit ... und zelte in uns und reinige uns von allem Schmutz und rette, Guter, unsere Seelen!" Der Wortlaut dieser Bitte läßt sich zurückführen bis auf Markion, welcher nach den von Tertullian gegebenen Stichworten (adv. Marc. IV 26) an erster Stelle die Bitte um den heiligen Geist, an zweiter die um das kommende Reich las.

Man hat auf Grund dieses Zeugnisses des Markion und der Thomasakten von einem gnostischen Vater-unser gesprochen, das später auch in kirchliche Kreise gedrungen sei. Aber ist schon diese geschichtliche Entwicklung schwer vorzustellen, so haftet dieser Bitte nichts „Gnostisches" an. Mag es dieser Theologie Markions entsprechen, die alttestamentlich klingende Bitte um die Heiligung des Namens

durch die andere um das Kommen des Geistes zu ersetzen, so ist doch diese „neue" Bitte nicht von Markion gebildet, sondern weit älter als sein Evangelium. Sie kann sogar an ein Herrenwort anknüpfen, welches Luk 11,13 der Mitteilung des Vater-unsers folgt: „Wenn ihr, die ihr arg seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wie viel mehr wird der Vater vom Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten!" Es mag fraglich sein, ob eine solche Bitte schon im lukanischen Evangelium gestanden hat, aber es läßt sich zeigen, daß schon die älteste Christenheit sie gekannt und verwandt hat. Daß Markion sie an den Anfang des Vater-unsers rückte, und ihr die Bitte um das kommende Reich folgen ließ, ist willkürlich und künstlich, denn nun beginnen die beiden ersten Bitten auf fast unmögliche Weise mit einem „es komme". In der gewaltsamen und dringlichen Wiederholung des gleichen Wortes, welche dem Vater-unser so fremd ist, scheint sich eher zu verraten, daß diese beiden je aus verschiedenen Traditionen herrühren. Darum haben wohl die kirchlichen Zeugnisse recht, wenn sie die Bitte um den Geist an die Stelle der gewohnten Bitte um das Reich setzen. Aber wie ist diese Bitte entstanden und wie zu deuten?

Daß sie nicht von Markion geformt und relativ alt ist, geht aus einer einfachen Tatsache hervor: Ihre Worte sind aus alttestamentlichen Begriffen gebildet; das ist leicht zu zeigen. Die Verbindung „dein heiliger Geist" findet sich nirgends im Neuen Testament; es kennt nur die geschiedenen Ausdrücke „der heilige Geist" (ohne den Namen Gottes oder ein entsprechendes Pronomen) oder „der Geist Gottes"[24]). Wohl aber sagt der Psalter: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (50[51],13), oder: „Dein heiliger (so B A, „guter" Sa R) Geist wird mich leiten auf ebenem Pfade" (142[143],10). Die Weisheit Salomos ruft aus (9,17): „Wer erkannte deinen Rat, wo du nicht.... deinen heiligen Geist sandtest aus der Höhe?" Von dem Propheten Daniel heißt es, daß er „den heiligen Geist Gottes in sich habe" (Dan 4,8.9.18.Theod.) und Jes 63,10f. klagt: „Sie aber waren widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist." Das Neue Testament spricht — mit einer einzigen, später zu besprechenden Ausnahme — auch nicht von einem „Kommen" des Geistes; der Geist wird „gesandt" oder „gegeben" oder „ausgegossen", er ist eine Gabe, aber nicht eine Gestalt oder Macht, welche wie ein persönlicher Gesandter Gottes „käme". Wiederum spricht das Alte Testament mannigfach vom „Kommen" des Geistes: Wen Gott sich zum Propheten erwählt, zu dem „kommt der Geist" (Ez 2,2); Ezechiel berichtet von sich (3,22ff.): Und es kam über mich die Hand des Herrn und sprach zu mir: Stehe auf und gehe in die Ebene .... Und ich ging hinaus in die Ebene und siehe, da stand die Herrlichkeit des Herrn wie ein Gesicht .... und ich fiel auf mein Angesicht. Und es kam der Geist zu mir und stellte mich auf meine Füße und redete zu mir" (ähnlich auch 11,5). Auch Tritojesaja ruft aus: „Der Geist Gottes auf mir" (ἐπ' ἐμέ 61,1); was aber jetzt Einzelnen geschieht und nur einem bestimmten Auftrag dient, das wird einst allen zuteil (Jes 32,15ff.):

„Kommen wird zu euch der Geist aus der Höhe.
Dann wird zum Garten die Wüste ...
in der Wüste von einst wohnt das Recht,
wohnen wird mein Volk in einer Aue des Friedens."

Mit diesem „Kommen des Geistes" ist also der Tag der eschatologischen Vollendung angebrochen.

Auch das zweite Prädikat der Bitte: „reinige uns" ist alttestamentlicher Herkunft. Der Sänger von Ps 50(51) betet (V. 4.12): „Von allen meinen Missetaten reinige mich ... schaff in mir, Gott, ein reines Herz und erneuere einen bereiten Geist in meinem Inneren"; und ähnlich lauten die Bitten in Ps 18(19)13 f. Sir 38,10. Die Bitte beschränkt sich auch nicht auf das irdische Leben des Menschen, sondern es besteht auch die eschatologische Verheißung: „Ich werde sie reinigen von allen ihren Missetaten (Jer 40[33],8, ebenso Ez 36,33 37,23). Darum bittet PsSal 18,5: „Gott reinige Israel ... an dem Tage, den er erkoren, seinen Gesalbten heraufzuführen." So gehört also die „Reinigung" des Volkes oder des einzelnen Herzens zu den anfänglichen Werken der eschatologischen Vollendung. Freilich heißt es im Alten Testament nirgends, daß der Geist Gottes den Menschen reinige; aber nahe genug wird auch dieser Gedanke gestreift, wenn es Jubil 1,22 f. heißt: „Der Herr sprach zu Mose: ... Ich schaffe ihnen einen heiligen Geist und reinige sie." Die Verbindung liegt zudem in dem Gedanken der prophetischen Berufung: Wen Gott zum Verkünder seines Wortes bestimmt, den muß er vorher reinigen. Darum heißt es schon Jes 6,5 f.: „Weh mir, ich bin verstummt, denn ein Mensch bin ich und habe unreine Lippen und wohne in einem Volk mit unreinen Lippen" und ein Engel berührt mit einer glühenden Kohle seinen Mund und spricht: „Siehe, das tilgt deine Missetaten und reinigt deine Sünden." Im Neuen Testament ist der Begriff der Reinigung hier und da bezeugt und entweder mit der Taufe oder dem Blute Christi verbunden (Eph 5,26 Hebr 9,14.22 f. 10,2 1. Joh 1,7). Einmal heißt es 1. Joh 1,9 allgemein: „Er vergibt unsere Sünden und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit"; aber sonst ist das kultische Bild der Reinigung vor dem sittlichen Begriff der Vergebung zurückgetreten. Daß der Geist uns reinige, ist auch im Neuen Testament nirgends gesagt; nur eine ferne Verknüpfung findet sich einmal in einer Rede des Petrus Act 15,8 f.: „Gott, der die Herzen kennt, hat für sie gezeugt, indem er ihnen (den Heidenchristen) den heiligen Geist gab wie auch uns, und unterschied nicht zwischen uns und ihnen, indem er durch den Glauben ihre Herzen reinigte." Man könnte zu dieser einen Stelle die Aussagen fügen, welche zwar nicht von einem Reinigen, aber einem Heiligen sprechen; denn beide Begriffe decken sich in manchen Stücken ihrer alttestamentlichen Bedeutung, wie denn etwa Jes 66,17 von denen spricht, die „sich heiligen und reinigen", oder der Hebräerbrief, durch seinen Gegenstand genötigt, bald von der Reinigung (9,22), bald von der Heiligung (9,13) durch das Opferblut redet. Selbst wenn man beiseite läßt, daß das Neue Testament den Gedanken des Heiligens von dem

des Reinigens weit abgerückt hat, so ist es lehrreich, daß es den Gedanken der Heiligung meist mit anderen Begriffen verknüpft; Gott oder Christus, das Wort oder der Glaube heiligen den Menschen (vgl. 1. Kor 1,2 6,11 Eph 5,26 1. Thess 5,23 1. Tim 4,5 Act 26,18). Nur Paulus spricht einmal von „der Opfergabe der Heiden", welche er darbringt, „geheiligt im heiligen Geist" (Röm 15,16), sichtlich um das kultische Bild mit dem Geist seiner Botschaft zu erfüllen.

Durch die Zusammenhänge ist auch der Sinn dieser Bitte um den Geist bestimmt. Sie richtet sich auf eine eschatologische Gabe: Mit dem Kommen des heiligen Geistes soll der Tag der Vollendung „für uns" anheben und sich damit erfüllen, was Gott seinem Volke einst verheißen hat. Dann werden „wir" die Gemeinschaft der Vollendeten sein, die Erben des Gottesvolkes und seiner Gottesgeschichte; und unsere Vollendung wird sein, daß alle die Propheten Gottes und rein in Herz und Hand und Mund geworden sind. So ordnet sich diese zweite Bitte der ersten mit gutem Sinne zu: Zu der Heiligung des Gottesnamens gesellt sich die heilige Gemeinde der Gottesboten, eine neue Dreiheit entsteht: Gott, Geist und Gemeinde. Ungebrochen ist hier also der Zusammenhang mit alttestamentlichen Vorstellungen; diese „Wir" sind nur als fromme Glieder ihres angestammten Volkes denkbar, sie empfangen dann auch, wenn Gott ihre Bitte erhört, die eschatologische Aufgabe, welche Deuterojesaja dem Volke gestellt hatte, „ein Licht" zu sein für die heidnischen Völker.

Mit solcher Bestimmung des Sinnes erheben sich weit schwerere Fragen als bisher. Zwar ist nun klar, daß die Bitte nicht von Markion und nicht aus gnostischen Kreisen stammt, wie denn auch die übrigen Änderungen in dem markionitischen Vater-unser diesem Gedanken wehren, aber ist eine Bitte um den heiligen Geist innerhalb einer Gemeinde möglich, welche sich rühmt, den Geist zu besitzen? Und wenn es wenigstens eine bestimmte Richtung in der Christenheit des ersten Jahrhunderts gegeben haben muß, welche solche Gedanken und Haltung vertrat, wo finden wir weitere Zeugnisse, um ihr und damit auch dieser Bitte einen klaren geschichtlichen Ort zu geben? Diesen ebenso sachlichen wie historischen Fragen müssen wir noch kurz nachgehen.

5.

Es scheint freilich nicht schwierig, der Bitte um den Geist im Leben und Glauben der urchristlichen Gemeinde eine Stelle anzuweisen. Denn wenn sie die vom Geist getragene und erfüllte ist, so kann diese Bitte nur von denen gesprochen werden, welche noch nicht Glieder der Gemeinde sind, aber ihr angehören wollen. Dann sind es diejenigen, welche sich der Taufe unterziehen; denn an diesen Akt ist seit dem pfingstlichen Ereignis die Verheißung des Geistes gebunden. Unsere Bitte wäre also, wie Harnack es formuliert hat, ein Initiationsgebet, d.h. ein Gebet, durch das der Christenstand erst begründet werden soll. Aber diese Stelle des Vater-unsers beim Akt der Taufe ist kaum richtig bestimmt. Denn unsere Bitte spricht nicht von der Begründung des Christen-

standes, sondern von dem Anbruch der Heilszeit „für uns"; es ist nicht das Gebet des Einzelnen vor seiner Taufe, sondern das einer Gemeinschaft, das sie täglich betet. Es würde auch nur diese eine Bitte sich auf den Taufakt beziehen, und alle übrigen Bitten weit darüber hinausweisen. Endlich ist sie allzu spärlich bezeugt, als daß sie mit der Taufe, dem allgemeinen Brauch und grundlegenden Akt der Urchristenheit, so nah und notwendig könnte verbunden werden[25])

Ist also dieses Urteil Harnacks kaum gerechtfertigt, so hat er doch zur Stütze seiner These auf das Beispiel ephesischer Christen hingewiesen, das freilich sehr lehrreich und fruchtbar ist. Es handelt sich um „Jünger", welche nur die Taufe des Johannes kennen, aber zu der christlichen Gemeinde, d.h. an „den Weg des Herrn" sich halten wie Apollos; sie haben den Geist nicht empfangen, auch nicht gehört, daß der „Geist da ist", erst als Paulus sie von neuem tauft und ihnen die Hand auflegt, „da kam der heilige Geist zu ihnen, und sie redeten in Zungen und prophezeiten" (Act 19,6). An dieser einzigen Stelle im Neuen Testament begegnet die Wendung aus unserer Bitte, während es sonst immer heißt: „Sie empfingen den Geist" (10,47), und an dieser Stelle begegnet auch eine gleiche Auffassung wie in der Bitte: Diese Jünger werden zu „Propheten", wie es nie wieder heißt. Freilich ist die Stellung dieser Jünger sehr undeutlich. Seit Chrysostomos hält man sie häufig für eine Gruppe von Johannesjüngern, welche mit dem urchristlichen Glauben sich nur oberflächlich berührt haben; aber diese Ansicht läßt sich nicht begründen. Sie heißen *μαθηταί*, und das bedeutet ohne Zweifel Glieder der urchristlichen Gemeinde; nur das unterscheidet sie von dem uns sonst bekannten Bilde urchristlicher Gemeinden, daß sie nur die Taufe des Johannes kennen und von dem Gekommensein des Geistes nichts wissen. Beide Momente beziehen sich nahe aufeinander; weil für sie die Wassertaufe des Johannes die Grundlage bildet, deshalb können sie nicht davon reden und wissen, daß der Geist schon da sei, und umgekehrt; denn die Wassertaufe soll nach den Worten des Täufers sich in der Geistestaufe vollenden, welche der „Stärkere" bei seinem eschatologischen Kommen vollziehen wird. Der Geist ist also so lange nicht „da", als dieser Tag der eschatologischen Vollendung noch aussteht. Daher rührt es, daß in unseren beiden ersten Evangelien kein Wort sich findet, welches einen Geistbesitz der Gemeinde verheißen oder gar anzeigen könnte; das Problem der Parakletensprüche im vierten Evangelium lehrt das gleiche. Und die Anhänger Jesu, welche uns geschildert werden, sind in der gleichen Situation wie jene ephesischen Christen; auch sie haben nichts anderes als die Taufe des Johannes, welche auch für Jesus den Grund seiner Vollmacht bildet, und „den Weg des Herrn", wenn wir beides auch nur erschließen können und nur im vierten Evangelium gesagt finden. Darum repräsentieren die Jünger zu Ephesus eine sehr viel breitere Schicht, als wir nach der Apostelgeschichte annehmen sollten, und eine begründete religiöse Anschauung, welche in dem „Kommen des Geistes" das Werk der Vollendung erwarten; sie sind

gleichsam die urchristliche Gemeinde vor Pfingsten und sind es auch nach Pfingsten geblieben.

Das Merkwürdige des lukanischen Berichtes liegt nicht in diesen Jüngern, sondern in dem Verhalten des Paulus zu ihnen. Paulus verkündet das Evangelium von Jesus Christus in Ephesus, obwohl eine urchristliche Gemeinde dort schon bestand, er beginnt seine Verkündung bei solchen, die schon „gläubig geworden waren", obwohl es seinem Grundsatz, nur dort zu verkünden, wo Christus nicht genannt ist, widerspricht. Er beginnt diese Verkündung mit Taufen, obwohl er von Gott nicht „gesandt ist, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden" (1. Kor 1,17). Diese Widersprüche deuten nur die Wichtigkeit an, die Ephesus als Stadt und Gemeinde für Paulus und seine Mission besessen hat; sie hat ihn sogar dazu geführt, die Taufe des Johannes, welche die Christen schon empfangen haben, die für Jesus und die beiden ersten Evangelien das einmalige und eschatologische Zeichen vom Himmel her ist, zu wiederholen, als wäre sie nichtig und wesenlos. Aber es geschah nicht nur aus dem Gesichtspunkt der Mission, sondern mehr noch aus dem Grundsatz des Glaubens. Denn „für Paulus und Lukas war Christentum wesentlich ein Mittel, den heiligen Geist zu erlangen" (Kirsopp Lake zu Act 19,2). So ist nicht nur das Verhalten des Paulus zu begreifen, sondern auch das Bild, das Lukas von der ersten Gemeinde zu Jerusalem zeichnet; es spiegelt nicht nur den konkreten Zustand, sondern auch die ideelle Anschauung, welche aus dem Glauben an Jesus Christus fließt. Lukas selbst hat bekanntlich manche Nachrichten mitgeteilt, welche sich mit jenem Bilde nicht vereinigen lassen. Er berichtet von der selben Gemeinde, welche zu Pfingsten den Geist empfangen hat, noch einmal, als sie um Beistand in den Verfolgungen betet: „Und die Erde erbebte und sie wurden alle des heiligen Geistes voll." Ebenso schließen die mancherlei Herrenworte, welche alle synoptischen Evangelien überliefern, in sich, daß sozusagen der irdische Tag des urchristlichen Lebens nicht immer von dem heiligen Geist erleuchtet gewesen ist, wenn jene Sprüche erst in den Stunden und Lagen des Martyriums die Hilfe des Geistes verheißen. Es ist ferner bekannt, daß auch die Verbindung von Taufe und Geistverleihung nicht fest geknüpft ist; bisweilen werden Täuflinge getauft, welche den Geist schon empfangen haben, wie der Hauptmann Cornelius und sein Haus (Act 10,44ff.), bisweilen wird auch nur die Taufe vollzogen wie bei dem Eunuchen aus Äthiopien (Act 8,27—39), ohne daß der Geist auf den Täufling herabströmt, so daß er ein weiteres Beispiel für die gleiche Haltung ist, welche auch die ephesischen Christen haben. Darum darf man in solchen Beispielen die Vertreter eines Urchristentums von vorpaulinischer und vorlukanischer Prägung sehen, für welche mit dem Kommen des Geistes die Heilszeit eschatologisch anbricht. Daß sein Kommen nahe ist, verbürgt das himmlische Zeichen der Taufe, und von diesem Anfang führt der Weg, den Jesus gewiesen hat, sicher zu solchem Ziele. Man kann nicht treffender die gläubige und sittliche Haltung beschreiben, welche in dem Markus- und dem Matthäusevangelium vorausgesetzt ist.

So scheint der Boden gefunden, auf dem diese Bitte möglich und begründet ist. Es ist ein Urchristentum, das eng an alttestamentliche Hoffnungen gebunden ist und in Johannes und Jesus die Wegbereiter des Herrn oder seines eschatologischen Werkes erblickt. So nahe es innerlich den Hoffnungen des Volkes zugewandt ist, so wenig ist es an dem geschichtlichen Bestehen des Volkes und Landes interessiert. Es treibt Mission und findet unter den Völkern willige Aufnahme, und vielleicht hat diese Aufgabe, in der sich die deuterojesajanische Prophetie von dem Licht für die Heiden zu spiegeln scheint, ihren Trägern die Worte auf die Lippen gelegt, welche früher die Propheten erfüllten und in eschatologischer Zeit alle wahren Glieder des Gottesvolkes verwirklichen werden: „Es komme dein heiliger Geist und reinige uns!" Wenn so die Bitte ein hohes Alter gewinnt, so scheint sie auch im Munde Jesu durchaus möglich zu sein. Aber hier widerspricht schon die sprachliche und stilistische Form der Bitte solchem Ursprung, denn sie lehnt sich an den Text der griechischen Bibel an. Sie wäre zudem innerhalb des Vater-unsers kaum begreiflich; weder fügt sie sich der sonst festgehaltenen Form der Bitten, in welchen nirgends zwei durch „und" koordinierte Verben begegnen, noch dem sonst ausgesprochenen Inhalt ein. Was bedarf es noch der Bitte: „Vergib uns unsere Sünden", wenn schon in der zweiten Bitte gebeten ist: „Dein heiliger Geist reinige uns"? Und selbst wenn man diesem „Reinigen" eine besondere Färbung geben wollte, sei es die der Heiligkeit oder auch nur die der „reinen Lippen", von der Jesaja sagt, so ist die Tautologie nur verdeckt, aber nicht behoben; man vergißt zudem, daß noch der erste Johannesbrief beide Begriffe als gleichwertig behandelt: Gott „ist getreu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit". So gehört die Bitte also dem Vater-unser nicht an, sie bleibt eine spätere Bildung, und gebildet hat sie eine urchristliche Gemeinde und Tradition, welche auf alttestamentliche und jüdische Hoffnungen (Test. Jud. 24,2f.) gegründet in dem Werk des Täufers und Jesu Zeichen und Weg zur nahen eschatologischen Vollendung sehen und des Geistes harren, der kommen und sie reinigen wird. Wir können nicht mehr sagen, wie sich diese Erwartung von dem Kommen des Geistes zu der anderen von dem Kommen Christi verhielt — genug, wenn sie bestand und in weiteren Kreisen getragen wurde. Es ist auch begreiflich, daß sie sich mit der zweiten Bitte des Vater-unsers eng verbinden oder sie ersetzen konnte; dazu mochte nicht nur der gleiche Anfang durch „es komme" leiten, sondern ebenso ihr Inhalt, welcher schon in jüdischen Verheißungen „Geist und Reich" miteinander verknüpft:

„Dann geht ein Stern aus Jakob und in Frieden auf...
Es öffnen sich die Himmel über ihm
Und gießen aus den Geist, des Vaters heiligen Segen.
Er selbst gießt über euch den Geist der Gnade aus...
Dann leuchtet meines Königreiches Zepter auf."

(Test. Jud. 24,2f.)

So ist aber ein höchst lehrreicher Tatbestand entstanden. Eine Bitte, die nicht ursprünglich in das Vater-unser gehört, dringt später ein, verdrängt in ihm die Bitte, auf der die synoptische Botschaft ruht, wird von Markion übernommen, vielleicht aus kleinasiatischer Tradition, und erhält sich auch in kirchlichen Kreisen bis in späte Jahrhunderte. Dieser Sachverhalt lehrt, daß in ältester wie in jüngster Zeit Wandlungen des Wortlautes möglich sind, und warnen vor jedem Schema und Dogma, das seinem Ursprung und seinem Wandel Diktate geben will.

XII. Folgerungen

1.

Wir haben bisher die einzelnen Sätze des Gebetes je für sich betrachtet; es ist notwendig, zu fragen, mit welchem Sinn sich die sieben Bitten zu einem Ganzen zusammenfügen. Freilich ist das Recht einer solchen Frage nicht unbestritten; denn ist das Ganze des Gebetes mehr als die Folge und Summe der einzelnen Bitten — um es mit Jakob Wettsteins schon angeführten Worten zu sagen, tota ex formulis hebraicis concinnata? Könnte man nicht weitere Bitten anreihen, wie man es in jüdischen Gebeten getan hat, welche, langsam eine Bitte zur anderen fügend, etwa zu einem Achtzehngebet anwuchsen? Und wenn man bei Lukas fünf, bei Matthäus sieben Bitten zählt, ist dann nicht der Anfang solchen Wachstumes deutlich spürbar? Zudem ist auch in der sonstigen Wortüberlieferung manche Rede allmählich aus einzelnen Sprüchen gebildet worden, bei dem Vater-unser ist das Gleiche der Fall, wie man daraus sehen kann, daß manche Bruchstücke der zweiten oder dritten oder sechsten oder siebenten Bitte sich sowohl im Evangelium des Matthäus oder Lukas finden, und gleichsam um die Pforten des Gebetes schweben, um Aufnahme bittend.

Mit allen solchen inneren und äußeren Gründen ist indes die innere und äußere Einheit des Vater-unsers nicht zu bestreiten; denn mit ihnen wird ja nicht der Gedanke der Ganzheit überhaupt geleugnet, sondern nur eine bestimmte Ganzheit, eben die einer Summe behauptet. Indessen genügt es hier, auf eine Tatsache zu verweisen: Überliefert ist von einem allmählichen Wachstum des Gebetes nichts, überliefert ist nur die Tat Jesu, welcher seinen Jüngern dieses Gebet gibt. Und es wird gegeben zum Vorbild, „wie ihr beten sollt", das heißt: Es verbannt die schlechte und willkürliche Freiheit, den Worten und Sätzen des Vater-unsers, als wären sie vertauschbare Münzen, andere hinzuzulegen, und erlaubt nur die innere Freiheit, welche, gebunden an den Geist und die Ganzheit dieses Gebetes, mit eigenen Worten zu Gott zu beten vermag. Wir haben denn auch gesehen, daß in dem Äußeren der Satzfügung und Wortstellung ein planender und überschauender Geist sich ausspricht. Ist aber die Form sorgfältig gefügt, mit je drei Bitten um die Mitte der vierten Bitte kreisend, so fragt es

sich auch mit Recht, ob der sachliche Gehalt dieser Satzfolge ihrer stilistischen Form entspricht.

Daß die erste Hälfte des Gebetes von der Sache Gottes „im Himmel" spricht, die zweite Hälfte rein von der Not und Gefahr der Beter „auf Erden", ist auch dann offenkundig, wenn man die dritte und siebente Bitte für spätere Zusätze hält. Aber über diese erste Gliederung hinaus besteht zwischen den einzelnen Sätzen ein lebendiger innerer Zusammenhang. Das Gebet beginnt mit einer Anrede, welche den Grund und das Ziel alles Betens schon klar ausspricht; alle heiligen und hohen Namen, welche den Abstand zwischen dem Bittenden und dem Gebetenen betonen — Namen, die Jesus sonst wohl verwendet, wie das Jubelgebet zeigt —, sind hier fortgelassen; ohne Mittel und Mittler reden die Bitten aus dem vergehenden Heute in Gottes Ewigkeit hinein, welche auch das Morgen des Beters ist. Darum ist es kaum zufällig und nicht nur aus einem häufig geübten Brauch des Judentums hervorgegangen, daß unter den ersten Worten dieser Anrede das Gebet zum Inbegriff dieses und alles christlichen Betens geworden ist.

Was aber in dieser Nähe von Vater und Kindern gegeben und aufgegeben ist, das ist in den drei ersten Bitten entfaltet. Enger gehören hier die beiden ersten zusammen, und was sie enthalten, faßt die dritte noch einmal unter besonderem Gesichtspunkt zusammen. Denn die erste spricht von dem, was Gottes ist, die zweite von dem, was des Herrn und Königs ist; sie verhalten sich zueinander wie der alttestamentliche Gottesname JHWH, auf dessen Offenbarung sich Bestand und Leben des Volkes gründen, zu seiner auch Jesu geläufigen Umschreibung Adonaj, d.h. Herr, unter dessen Führung und Geleit die Geschichte des Volkes und das Leben des Einzelnen durch die Zeit wandern, und beide Namen legen damit nur dar, was in dem Namen des Vaters gesagt und gemeint ist. So beginnt also das Gebet bei dem, was über allem Sein und Leben ohne alles Zweifeln und Schwanken besteht, bei Gottes heiligem Namen, in welchem der Gedanke des schaffenden Wortes und der der geschaffenen Welt noch nicht auseinander getreten sind, sondern beide geheimnisvoll wie in Gottes Herzen ruhen. So begreift es sich auch, daß erst an zweiter Stelle der Gedanke des Reiches erscheint, d. h. jener Ordnung alles Geschaffenen, das außerhalb Gottes, wenn auch nie ohne ihn, lebt und besteht. Dem inneren Verhältnis der beiden Begriffe Namen und Reich entsprechen auch die Verben. Das erste „heiligen" empfängt seinen Sinn rein von Gottes Namen und Wesen als die Tat, welche beidem gemäß ist, deshalb ebenso von Gott ausgeht wie zu ihm zurückkehrt; und das zweite „kommen" bezeichnet das Geschehen, welches außerhalb Gottes in seiner Schöpfung durch Gott sich vollzieht. In diesem Kommen liegt schon ein ferner Bezug auf die Menschen und Dinge, welche durch Gott ihr Leben haben, aber noch unausgesprochen, so daß der innere Kreis der Welt Gottes noch nicht verlassen und der äußere Kreis der Menschenwelt noch nicht erreicht ist. Erst die dritte Bitte lebt in der Schöpfung Gottes, „wie im

Himmel so auf Erden"; so ist der Raum kleiner geworden, aber ihn erfüllt der Wille Gottes, der von Gott sagt, was er ist und was von ihm in der Welt geschieht, und der von der Welt sagt, was sie soll und was Gott an ihr tun wird. So schließen sich Name, Reich und Wille und wieder Heiligen, Kommen und Geschehen zu vielfältigen tiefen Bezügen zusammen; alle diese Worte reden nur von dem Ganzen, was nicht nur zwischen Himmel und Erde, sondern über Himmel und Erde webt und alles Einzelleben ebenso übersieht wie umfängt, aber sie sprechen damit auch von dem Grunde, auf dem der einzelne Beter sich und all sein Anliegen zu gründen vermag.

Gott und seiner Welt steht in den drei letzten Bitten der Beter und seine Welt gegenüber. Auch sie wird durch drei Begriffe konstituiert, welche untereinander wie zu der ersten Dreiheit in mannigfachen Beziehungen stehen. Wie auf der ersten Tafel mit dem begonnen wurde, was Gott ist und seinem Namen gebührt, so auf dieser zweiten mit dem, was der Mensch ist und wessen er bedarf; was er ist und hat, heißt „Schulden", wessen er bedarf, heißt „Vergebung". Von diesem innersten Kern aus, der des Menschen Wesen bezeichnet und doch nur ein Angewiesensein auf Gottes vergebende Liebe ist, weiten sich die Bitten und geben jene Ordnung an, in der der Beter steht und die „Versuchung" heißt, und jene Macht und Gestalt, welche diese Ordnung bestimmt und ihn allerorten umfängt, „den Bösen". Noch in einer andern Hinsicht entspricht die zweite Trias der ersten: Spricht die dritte Bitte von dem göttlichen Willen, der im Himmel wie auf Erden geschieht, so die fünfte von dem göttlichen Willen, den der Mensch verfehlt; blickt die zweite auf die verheißende Nähe des Reiches, so die sechste auf die drohende Nähe der Versuchung; und spricht aus der letzten die Furcht vor dem Bösen, so aus der ersten die Ehrfurcht vor dem Heiligen, welcher auch den Bösen überwindet. Vielleicht liegt hinter diesen sachlichen Bezügen noch eine bestimmte Anschauung von dem Ablauf der eschatologischen Geschehnisse, wie sie in manchen jüdischen urchristlichen Sätzen sich findet. Denn was ist die Bitte „vergib uns unsere Schulden" anderes als die menschliche Antwort auf den Ruf des Täufers und Jesu: „Tut Buße"? Mit dem Tage der Buße aber beginnt das eschatologische Geschehen (Ass. Mos. 1,18), und ihm folgt „die Stunde der großen Versuchung" durch den Teufel (Mk 13,5ff. Apk 3,10) und endlich die Stunde der Errettung von dem Teufel (Ass. Mos. 10,1 Apk 20,2f.).

Zwischen diesen beiden Tafeln des Vater-unsers steht als Übergang von der einen zur anderen Welt die Bitte um das Brot; wie sie ihrer sprachlichen und stilistischen Form nach näher zur zweiten Tafel gehört, so auch zunächst ihrem Inhalte nach. Sie beschränkt sich auf das leibliche Leben des Menschen, bittet um das nackte Brot als um das einzige, was „uns" in wörtlichem Sinne fristet, bis zu jener nahen Frist des „Morgen", da Gottes Name, Reich und Wille unter den Menschen gegenwärtige Wirklichkeit sein wird; hier ist die erste Beziehung zu der ersten Tafel deutlich, wenn sie auch noch rein zeitlich bleibt.

Aber dieses Brot ist auch das karge gegenüber dem Reichtum, das ärmliche gegenüber der Sattheit und dem Überfluß; es steht dann vor dem Hintergrunde des bekannten Satzes: „Selig, die ihr jetzt hungert, wehe euch, die ihr jetzt satt seid!" In dieser Kärglichkeit offenbart sich dann ein noch tieferer Zusammenhang: Das ärmliche Brot ist nicht nur das jetzt noch Nötige, bis Gott das künftige spendet, sondern es ist auch dieses Nötige schon ein Zeichen seiner eschatologischen Gnade und Fülle, das einzige Zeichen seines jetzt und hier schon offenbaren Wirkens. „Wir" könnten nicht um die dreifachen Dinge Gottes bitten, gäbe uns Gott nicht als untrügliches Zeichen „unser Brot", das schon das künftige ist, so sehr es in der Kärglichkeit und Not des Heute verbleibt; wir könnten auch nicht um die letzten drei menschlichen — oder auch satanischen — Dinge fürchten, wäre dieses Spenden des Brotes nicht schon die Wirklichkeit der künftigen Welt in diesem notvollen Heute. Man begreift nun genauer, daß die vierte Bitte den Übergang von einem „wie im Himmel" zu dem andern „also auch auf Erden" bedeutet.

So ergibt sich eine klare, sinnenfällige und beziehungsreiche Ganzheit, an welcher nichts Zufälliges und Willkürliches ist, sondern jedes einzelne seine notwendige und sinnvolle Stelle hat. An diesen Bezügen ändern auch die Verschiedenheiten nichts, welche die lukanische Form des Gebetes von der matthäischen trennen; denn die dritte und siebente Bitte des Matthäus stehen genau an der Stelle, da die beiden Tafeln enden, sie unterstreichen dieses Ende nur mit besonderem Wort. Mag man nun meinen, Matthäus habe die Bitten hinzugefügt oder Lukas sie fortgenommen, in jedem Falle wird durch beides nur der innere Bau und Zusammenhang betont, der dem Gebet von Ursprung an eigen ist, und damit eine innere und äußere Einheit bezeugt.

Diese Einheit tritt von einem anderen Gesichtspunkt noch in ein deutlicheres Licht. Das Judentum hat verschiedene Arten des Gebetes, aber wie viele Arten es auch gebildet und gepflegt hat, in allem und über allem steht das Dankgebet, das nach einem tiefen rabbinischen Wort nicht aufhören wird, auch wenn alles Irdische aufhört. Das Vater-unser kennt keinen Dank für Gaben oder Taten Gottes, welche die Beter erfahren haben, nicht einmal einen Dank dafür, daß sie sich als Gottes Kinder wissen dürfen. Es kennt auch keine Klage über Not und Drangsal, obwohl sie „uns" vielfältig drohen und drücken; es kennt endlich auch keinen Preis Gottes, seiner unendlichen Erhabenheit oder unnahbaren Heiligkeit oder allüberlegenen Macht oder auch seiner väterlichen Liebe. Hier spricht auch nicht wie so häufig im Psalter ein leidenschaftlich bewegtes Herz oder eine in Freude und Leid, in Kummer und Jubel erregte Seele, hier ist kein Lieben und Suchen, kein Bekennen und Preisen. In einer heiligen Nüchternheit, welche doch von allen Mächten und Nöten zwischen Himmel und Erde getragen ist, spricht es gegenständlich und „selbst"-verständlich, aber in allem und jedem schlechthin vertrauend seine Bitten vor Gott aus. Ihm ist vor dem Angesicht des Vaters auch die eigene Not und Gefahr der Beter gegenständlich

geworden, gleichsam ein vergehendes Anderes vor dem bleibenden Einen, das mit Gottes Namen und Reich und Willen sie trägt; es steht schon bei und vor seinem Vater im Himmel und schaut auf das eigene Leben der betenden Gottes-kinder wie vom Himmel herab, so sehr es betend noch von dieser Erde zum Himmel aufblickt. Durch solche unsagbare Nähe ist es dem Eigenen fremd geworden, und hat es Gott zu eigen gegeben, zu dem es als dem Vater bittet.

2.

Man erkennt den klaren und großen Zusammenhang der einzelnen Bitten, ihre innere Einheit noch deutlicher, wenn man auf die sachlichen Grundlagen zurückgeht, auf denen Worte und Gedanken des Vater-unsers ruhen.

Es gibt kein jüdisches und auch kein urchristliches Gebet, welches nicht von dem Mittler oder der Vermittlung spräche, um derentwillen der Beter seine Worte und Anliegen vor Gott trägt. Wenn es zu Anfang des Achtzehngebetes heißt: „Gepriesen seist du, Herr, du unser Gott und unsrer Väter Gott, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", so steht die ganze von Gott geleitete, durch die Väter begonnene Geschichte des Volkes, dem auch er angehört, vor dem Herzen des Beters und begründet sein Anliegen. Das Heute, in dem er steht und betet, ist nur ein Glied des Gestern, aus dem er Recht und Grund empfängt, und wohl ihm, wenn er sich mit gleichem Recht dem Vergangenen anreihen kann und darf, wie es die Ahnen taten. Hier aber ist das Heute das schon vorwegge-nommene Glied des kommenden Morgen; das Vater-unser spricht nicht mehr von irgendeiner Vergangenheit, es kennt deshalb auch keine Mittler mehr, welche ihre Kette bis in das Heute tragen, sondern beginnt mit dem Heute, als wäre es der erste Tag der kommenden Weltzeit. Damit sind alle geschichtlichen Gründe versunken, deren ein Beter sich sonst rühmen kann; er sieht nicht mehr die früheren Großtaten Gottes, geschweige denn die Missetaten der Ahnen, ob-wohl seine eigenen Worte nur aus den Worten herfließen, welche Gott einst in der Geschichte des Volkes gesprochen hat, er weiß nichts mehr von der Tat-sache einer heiligen, von Gott geschenkten Überlieferung. Wie der erste Mensch, der seine Augen zum Himmel aufschlug, streckt er seine Arme betend Gott ent-gegen.

Freilich, diese Unmittelbarkeit der Haltung scheint auch im Psalter vielfach bezeugt: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir!" „Der Herr ist mein Hirte!" Sprechen solche Gebete nicht in ähnlicher Weise von Angesicht zu Angesicht wie dieses Vater-unser? Aber der eine Psalm redet alsbald von Israel, der andere von dem Hause des Herrn, und fänden sich selbst solche an das Hier und Jetzt bindende Worte nicht, niemals ist der Sache nach die Bindung an das Volk und durch dieses an Gott preisgegeben. Vielleicht gibt es auch im Alten Testa-ment oder im Judentum Gebete, welche in dem Heute so ganz von dem erfüllt sind, was Gott tun möge oder getan hat, daß ihre Worte auf alle Vermitt-lungen verzichten können und ihr Leid oder ihre Freude unmittelbar vor Gottes

Antlitz tragen; denn das Gebet bedarf eines Zeichens, daß Gott ihm nahe ist, daß er den Beter trägt und beschirmt, mag er es selbst oft nicht sehen oder aussprechen. Darum ist für ein Gebet nicht nur die Unmittelbarkeit charakteristisch, sondern ebenso die Art der Vermittlung, von der das Heute seines Betens getragen wird. Das Zeichen der Vermittlung, welches das Vater-unser kennt, ist sehr bezeichnend und klar ausgesprochen: „Gib uns unser künftig Brot!" Daß also Gott den Beter heute speist, wie er ihn bisher gespeist hat, daß Gott ihn nicht verschmachten läßt, dieses Zeichen des kärglichen Brotes in „unserem" Heute ist das einzige, das Gott ihm bisher gegeben hat und heute zu geben gebeten wird. Es tritt an die Stelle aller heiligen Überlieferung und bisherigen Offenbarung, aller Gemeinschaft und ihrer Geschichte, der Erzväter, Könige und Propheten; all dieser Reichtum und alle Stärke, welche das Vergangene schenkt, lebt jetzt gleichsam in dem kärglichen Brot, das Gott uns spendet.

Wie der Gedanke der Überlieferung diesem Gebet fehlt, so auch der Ausdruck der Hoffnung und Verheißung. Vielleicht muß man genauer sagen: Hier ist alles Hoffnung und Verlangen nach dem Tage der Vollendung. Fast alle jüdischen Gebete sprechen von dem Dreifachen, was Gott bisher getan hat, was er jetzt tun möge und was er dermaleinst tun wird; das vergangene Tun begründet das gegenwärtige, aus dem Gegenwärtigen und Vergangenen fließt die Hoffnung auf das Künftige. Hier ist alles der nahen Zukunft überantwortet, und auch die einzige Bitte, welche von dem Heute redet, zieht eben dieses Heute in das Licht der kommenden Zeit und Welt hinein. Das Gebet ist gleichsam aus dem ungreifbaren Dunkel der nahen Zukunft gesprochen, genauer, aus dem Wissen heraus, daß in diesem Dunkel das eschatologische Licht Gottes sich berge; über dieser Künftigkeit muß alles Vergangene und Gegenwärtige wie Rauch verwehen, und die erwähnte Unmittelbarkeit der inneren Haltung enthüllt sich als der unverzerrte und reine Abglanz jenes Lichtes. Was aber von der Geschichte und Überlieferung im großen gilt, ohne welche ein kleines Menschenleben nicht besteht, das gilt eben auch von diesem seinem Dasein; es blickt auf keine Vergangenheit und Überlieferung zurück, sondern nur auf eine Zukunft, die Zukunft Gottes voraus, und selbst der schwere Gedanke der Schulden spricht mehr von dem, was der Mensch immer ist, als von dem, was er war oder geworden ist.

Mit alledem ist indes nur der Kreis abgegrenzt, in welchem die sachlichen Voraussetzungen des Vaterunsers liegen, aber welches sind diese selbst? Das Vater-unser ruht zunächst auf apokalyptischem Grunde, das heißt, es lebt von einem konträren Gegensatz, dem zwischen dem heiligen Gott und seiner Welt und dem Bösen und seiner Welt. Der Satz behält seine Gültigkeit, auch wenn man die siebente Bitte für eine spätere Abrundung des Gebetes hält. Denn die sechste Bitte lehrt dasselbe; wo Versuchung nicht mehr Mittel der Läuterung, sondern der Verführung zum Bösen, wo sie daher nicht mehr Gnade, sondern nur Not und Schrecken ist, da ist das Leben der Menschen, das sonst sich in Ver-

suchungen für Gott bewährte, eine Beute für „den Bösen" geworden und dieser der noch unbezwingliche Herr aller menschlichen Geschicke. Dem apokalyptischen Grunde entspricht es, daß dieses Leben in Gegenwart und Zukunft von drei Gefahren bedroht ist: Alles menschliche Tun ist ein Sich-verschulden, alles künftige Geschehen ein Versucht-werden, alles menschliche Ergehen ein Verfallen-sein. Aus diesem dreifachen Ring bricht nichts heraus, was dem menschlichen Dasein Glanz oder Freude, Tiefe oder Höhe zu geben vermöchte; selbst der liebende Sinn oder die helfende Tat am Nächsten gilt hier nichts mehr, denn auch sie bleibt ein „Schuldig-sein". Deshalb ist das Leben des Menschen nicht mehr schlicht die unentschiedene Mitte, welche für Gott oder den Bösen sich zu entscheiden aufgerufen ist; es ist auch nicht der immer klarer und sicherer von Verfehlungen und Versuchungen sich befreiende Gang zu dem Ziele, das Gott gegeben hat, sondern es ist im Gegenteil ein immer verstricktes und verschuldetes und verfehltes Dasein, und allein die Tat Gottes, sein Vergeben und Behüten, sprengt den dreifachen Ring, befreit ihn aus der Umklammerung und rettet ihn in Gottes beseligende Nähe. Hier spricht also eine Metaphysik von zwei entgegengesetzten Welten sich aus, welche, in dem Gegenüber der beiden Gebetstafeln dargestellt, den Gegenstand und Untergrund aller jüdischen und urchristlichen Apokalyptik bildet.

Dennoch sind die Unterschiede nicht zu übersehen, welche zwischen der hergebrachten Haltung der Apokalyptik und diesem Gebet unverkennbar bestehen. Alle Apokalyptik ist auch Geschichtsbetrachtung, ja die Mutter aller Geschichte; ihr geht es um die Kräfte, welche nicht nur das einzelne Leben, sondern die Geschichte des Volkes und der Völker bestimmen. Ihre sich kreuzenden und verschlingenden Wege und Ziele, welche je nach eigenem Willen und Gedanken vielfarbig schillern, enthüllen sich der Apokalyptik als klare und gerade Linien: Die einen führen zum Heil, die anderen zum Verderben, jene zum Guten, diese zum Bösen. Von solchem bestimmten Gegensatz ist wohl auch das Vater-unser erfüllt, aber wie es keine Vergangenheit kennt, so ist auch alles abgefallen, was nach einer Sinngebung der Geschichte, sei es des eigenen Volkes oder der fremden Völker, aussehen könnte. Nur das Heute gilt, das in das Morgen sich erstreckt, oder besser das Morgen, das schon das Heute an sich zieht; nur die reinen Mächte Gottes gelten, mögen ihnen auch noch dreifache Gefahren des „Bösen" gegenüber stehen. So ist vom apokalyptischen Grunde aus eines der tiefsten Anliegen der Apokalyptik überwunden, und die Macht Gottes der Macht des Bösen gegenüber in ihrer reinen, allzeit präsenten Herrlichkeit und Heiligkeit herausgestellt. Wenn es der Gedanke der heiligen und väterlichen Nähe ist, welcher das menschliche Leben als die Last dreifachen Unsegens enthüllt, so ist es auch derselbe Gedanke, welcher die an sein Leben gerichtete Frage: gut oder böse, weit über alle menschlichen und geschichtlichen Verstrickungen aufrichtet und den Begriff des Guten zu dem alleinigen Maß und der alleinigen Macht alles Lebens und Geschehens erhebt.

Ein weiterer Unterschied trennt den apokalyptischen Untergrund des Vaterunsers von aller überkommenen Apokalyptik. Dieser ist es eigentümlich, Himmel und Erde in einer ungeheuren Katastrophe vergehen zu lassen und in einer neuen Welt ein völlig neues Leben zu imaginieren; wie könnte es auch anders sein, wenn der Böse der Herr dieser Welt und Versuchen ihr Element ist? Gerade wenn Gott am Ende Satan von seinem angemaßten Thron stürzt, ist es nötig, die Folgen seiner Herrschaft, welche das menschliche Leben in Sünde, Not, Krankheit, Tod bestimmen, bis auf den Grund umzukehren. Von solchen Folgen ist hier nicht mehr die Rede, hier wölbt sich kein neuer Himmel und blüht keine neue Erde, sondern es bleibt die alte Erde und Welt auch die Welt und Erde Gottes: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden!" Wer dieser dritten Bitte nicht sich anvertrauen will, weil sie nur bei Matthäus sich findet, den lehrt die folgende Bitte das Gleiche. Denn wenn Gottes eschatologische Gnade sich darin offenbart, daß er im Heute „uns unser künftiges Brot gibt", dann beglänzt dieses heutige Speisen die noch bestehende Erde mit dem Schimmer der vollendeten Welt Gottes. Andere Herrenworte reden ebenso: „Sehet die Lilien auf dem Felde, sehet die Vögel unter dem Himmel!" Die Nähe des eschatologischen Tages also heiligt durch die bittere und zugleich beseligende Kärglichkeit des Brotes der Beter Leben auf dieser dunklen Erde, erfüllt sie mit seinem schon aufgehenden Lichte. Indem also der apokalyptische Grund bewahrt und zugleich so geklärt wird, daß nur die Macht des Guten noch das allein Wirkliche ist, steigt auch das Gegenwärtige zu der vorläufigen, aber schon eschatologisch bestimmten Wirklichkeit Gottes auf. Hier liegen wohl Ansätze vor, um auch den gegenwärtigen, schon vergehenden und dennoch bestehenden Lauf der Welt von neuem zu heiligen, aber es ist dann auch nicht mehr der für das jüdische Volk konstitutive Faktor, daß diese Welt Gottes Schöpfung und sein Land Gottes gelobtes Land ist, sondern es ist der Gedanke der nahen Vollendung, welcher diese Heiligung möglich macht. Von dem menschlich Unsichersten geht diese neue Sicherung aus; was bisher das Fernste war, ist das Nächste geworden, der fernste und alle Fernen umfassende Gott zu dem nächsten und mit „unserem Brot" alle Nähe schenkende Vater. So wird wieder eine Einheit, wo bisher Zwiespalt war; es ist eine Einheit, in welcher das eschatologisch Künftige sich mit der Wirklichkeit des Heute erfüllt und dieses Heute schon von der Heiligkeit des Künftigen umfangen wird. Aber diese Heiligung bleibt in dem Vater-unser auf das Brot beschränkt, das hier und heute das Leben der Beter fristet.

Ein letzter Unterschied ist darin gegeben, daß auch alle mythologische Farbigkeit der apokalyptischen Bilder und Gesichte in diesem Gebete aufgehoben ist. Nicht ein Wort spricht von dem herrlichen Kommen des Reiches, das alle menschlichen Hoffnungen herrlicher erfüllt, nicht ein Gedanke fliegt über die Grenze des Heute in die Welt des ewigen Morgen, über der allein Gottes heiliger Name waltet; nicht einmal die Bitte ist ausgesprochen, welche sonst so häufig begegnet: Laß uns eingehen in dein Reich, laß uns leben unter deinem Namen!

Wiederum quillt dieses demütige Sich-bescheiden aus der Sicherheit der eschatologischen Nähe. Was braucht es solcher sehnsüchtigen Bitten und Träume, wenn Gottes Morgen so gewiß an unser Heute sich schließt, wie die Sonne nach dem Heute einen neuen Tag heraufführt? Was bedarf es auch des Verweilens in den Vielfältigkeiten von Tag zu Tage, wenn dieser neue Tag eben Gottes Morgen ist? Wie die Tage des irdischen Lebens in sicherem Laufe aneinander gebunden sind, so Gottes kommender Tag an die verrinnende Frist dieses Lebens. Jenes Kommende rührt schon an das Heute und heiligt es, dieses Heute führt in jenes Kommende und entzaubert es. So wird dieses Eschatologische zu dem heiligen, noch schwebenden Gehalt des Gegenwärtigen, so dieses Heute zu der klaren, schon vergehenden Form des Eschatologischen.

Alle diese Voraussetzungen sind in dem Vater-unser kaum angedeutet und erschließen sich erst der genaueren Interpretation, aber sie bedeuten, geschichtlich und sachlich gesehen, den Beginn einer „neuen" Botschaft oder den Durchbruch einer „neuen" Offenbarung und Erkenntnis. Sie treten aber erst dann in das rechte Licht, wenn man zugleich sieht, daß jede einzelne Bitte, ja jedes einzelne Wort des Gebetes auf dem festen und nirgends verleugneten Boden des Alten Testamentes ruht. Überall ist sein Wort und sein Geist zu spüren, nicht als ein Fremdes, auf dem ein Anderes müßte aufgebaut werden, sondern als der lebendige und nährende Acker, auf dem die Saat der „neuen" Botschaft wächst und reift und Früchte bringt. Unbildlich gesprochen: Weil die alttestamentliche Offenbarung als eine Verheißung des Kommenden verstanden ist, darum lebt sie wie selbstverständlich auch in diesem Gebete fort; weil sie aber nur erst Verheißung, noch nicht Erfüllung ist, darum ist sie auch hier aufgehoben, und wie auf neuem Grunde gehen die Worte und Sätze ihren schmalen und klaren Gang zu dem letzten Ziel und der schon erscheinenden Wirklichkeit der eschatologischen Vollendung. Darum haben sie die Neigung, wie die kleineren lukanischen Abweichungen lehren, aus dem schon eschatologisch beglänzten Heute wieder in den „täglichen" Lauf der Dinge und menschlichen Notwendigkeiten zurückzubiegen und sich statt der kommenden den überkommenen Zielen und Gedanken anzugleichen; das Ferne, das in dem Heute steht, wird von neuem als ein Fernes oder wenigstens nicht mehr als die haltende und tragende Nähe angesehen und den Betern scheint das Licht des Morgen nicht mehr so stark und klar in das ärmliche und schuldige Heute hinein.

Wie die geschichtlichen Mächte, welche diese Welt bestimmen, für das Vater-unser versunken sind und nur die bleiben, welche für den nahen eschatologischen Tag hemmend und selbst schon gehemmt wirken, so ist auch das Leben des Menschen in seinen vielfältigen Möglichkeiten und Mächtigkeiten versunken und nur das geblieben, was ihn mit schon gelockerten Banden noch an sein vergehendes Dasein fesselt. Vielleicht ist hier sogar die Befreiung noch größer, weil hier auch ein Positives zwar nicht gesagt, aber deutlich gemeint ist: „Wir" sind die Kinder „unseres Vaters im Himmel". Mit diesem uneingeschränkten Satz ist das Bild

des Menschen, der vor Gott steht, in einer reinen, von geschichtlichen Beziehungen nicht mehr gehaltenen und begrenzten Freiheit gezeichnet. Was sein irdisches Leben in aller Vielfalt bestimmt, was Natur und Geschichte, Volk und Heimat, Beruf und Bildung geben können oder gegeben haben, ist völlig abgefallen; das einzige, was den Menschen im irdischen Dasein hält, ist das Brot, welches ihm Gott mit seinen Brüdern gibt, das dreifache, was ihn fesselt und bedroht, sind jene Mächte, welche sich gegen das Kommen der Vollendung wehren. Jenes Brot aber gibt Gott als vorläufiges Zeichen seiner bleibenden Wirklichkeit, und diese Mächte stehen schon unter der Voraussicht des Vaters, der die Schulden vergibt, vor Versuchung bewahrt und vor dem Bösen rettet.

Diese drei Mächte und Gefahren bedeuten nichts Vereinzeltes und Äußerliches am menschlichen Dasein, sondern umfassen und durchdringen es ganz. Denn „Schulden" meinen alles Leben und Handeln des auf Erden wandelnden Menschen; welche Ziele er immer verfolge und erreiche, welche Richtungen er einschlage und welche Mühen er aufwende, so trägt alles Gewonnene nicht die Schulden ab, welche sein Leben vor Gott trägt, und alles Mißratene vermehrt die Last, welche ihn bedrückt. Hier kann es deshalb die alttestamentliche Bitte nicht geben: „O Herr, laß wohl gelingen", hier nicht einmal die des Benedictus (Lk 1,75):

„zu dienen Ihm in Heiligkeit und in Gerechtigkeit
vor ihm durch alle unsre Tage",

hier kann der Mensch auch durch den demütigsten Dienst Gott nichts geben, sondern nur von Gott die Vergebung dessen erbitten, was er ihm geben sollte und ihm schuldig bleibt. Ähnlich ist es mit dem Gedanken der Versuchung; er ruht auf des Menschen leiblicher und seelischer Verstrickung in alle irdischen Bindungen und Bedingungen. Wie sehr sie den Menschen locken oder hemmen, wie sehr er sich ihnen entgegenstemmen mag, immer bleiben sie die Mächtigeren, denen er unterliegt; denn er ist nichts für sich, sondern alles nur durch den Vater, der ihn bewahrt. Aber über allen Versuchungen, über den Taten, die der Fromme vollbringt, wie über den Geschehnissen, denen er verfällt, steht herrschend und triumphierend „der Böse". Und dieser Name, der das letzte Wort des Vater-unsers ist, macht offenbar, was in den beiden vorhergehenden Bitten schon mitgesetzt ist: Der einzige Maßstab, der gilt, ist die Macht des Sittlich-Guten, die einzige Wirklichkeit, die besteht, ist das Wirken des heiligen Gottes.

Aber angesichts dieses Endes erhebt sich die Frage, ob dem Menschen nichts anderes möglich und beschieden sei als um Befreiung von den dreifachen Gefahren Gott zu bitten, ob ihm also nicht gegeben sei, für Gott und mit Gott auf Erden zu wirken und sein Leben durch solches Wirken zu erfüllen. Auch das Vater-unser kennt ein Tun, das den Menschen ganz erfüllt und ganz erfordert; es heißt kurz „vergeben unseren Schuldnern!" Darin sammelt sich alles mögliche menschliche Tun unter einen letzten und höchsten Gesichtspunkt: Wie es zu Gottes

Wesen gehört, allverzeihend zu sein und alle unsere Sünden zu vergeben (Exod 34,6f.), so gehört es nun zu dem Wesen eines Gotteskindes, den Schuldnern zu vergeben. Hier begegnet also unter anderen Worten das Doppelgebot der Liebe: Liebe auch gegenüber dem Schuldner, wie sie Gott gegen uns Schuldige übt, Liebe deshalb ohne allen Grund und alles Maß, zu allen Stunden und unter allen Umständen, diese Liebe ist der einzige und größte Inhalt menschlichen Handelns. Und dieses Handeln endet nie und erschöpft sich nie, auch es steht unter dem Maß, das uns aufgegeben ist, und gibt uns nur die Bitte ein: „Vergib uns unsere Schulden!" Was also der Mensch ist und wirkt, das ist nichts anderes mehr als diese eine und immer neue Tat der vergebenden Liebe. Darum kann alles preisgegeben werden, was sonst ein menschliches Dasein zu füllen pflegt und zu füllen vermag; denn vor dieser Tat, genauer, vor dem, der sie möglich und notwendig macht, ist alles andere unwesentlich und eine Last an „Schulden" geworden. Selbst Leben und Tod, von denen das Vater-unser tiefsinnig schweigt, Leben im Dienste des Herrn und Sterben im Dienste des Herrn, bedeuten vor dieser einen Aufgabe und dieser einen Tat der Liebe nichts. Die grenzenlose eschatologische Nähe des Vaters hat auch diese nächsten Dinge ferngerückt, und allem menschlichen Leben und Handeln einen neuen Mittelpunkt gegeben, der es wie mit dem Strahle des eschatologischen Tages erleuchtet; es ist diese Tat der vergebenden Liebe. Da ist alles Mühen zu einem Empfangen und alle Pflicht zu Gnade geworden, in welcher wir leben, solange wir noch in diesem Heute stehen und auf das Morgen warten.

3.

Man würde vielleicht alle diese Voraussetzungen mit Worten zu benennen sich scheuen, weil sie vor der Allverständlichkeit der einzelnen Bitten wie fernliegende Abstraktionen erscheinen, wenn nicht das Vater-unser selbst einen festen Punkt angäbe, in dem sie sich sammeln und klären. Es spricht wieder und wieder von „uns", und immer von neuem führt die zweite Tafel des Gebetes einschließlich der vierten Bitte dazu, zu fragen, wer unter diesen „wir" zu verstehen sei. Es ist darum nötig, das früher Gesagte kurz zusammenzufassen.

In einem äußeren Sinne läßt sich die Frage unschwer beantworten: Es sind die Jünger, denen Jesus Meister und Herr ist, welche auf seine Weisung zu beten hören, wie Matthäus uns berichtet, oder um solche Weisung bitten, wie Lukas erzählt. Dieser ersten Bestimmung fügt die Anrede des Gebetes noch eine zweite hinzu: „Wir" sind diejenigen, welche Gott ihren Vater nennen können und in der Aussprache des Gebetes sich als seine Kinder wissen dürfen. Mit diesen äußeren Andeutungen sind einige nicht unwichtige Gesichtspunkte gewonnen, unter denen das Gebet selbst steht. Das Vater-unser ist nicht ein Gebet für den vereinzelten Menschen, wie immer die Vereinzelung sich ausprägen mag, in Kleinheit oder Größe, in Not oder Seligkeit. Es hat kein Wort für ein Ich oder Mein und damit keinen Blick für menschliche Einsamkeit, sondern

nur für die Gemeinsamkeit von Menschen, welche auf Erden um ihr Brot bitten und um ihr Leben vor Gott bangen. Denn wie sollte auch eine Vereinzelung bestehen können, wo in dem Vater jegliche Gemeinschaft ruht und „wir" durch Ihn wiederum in der gleichen Gemeinschaft der Kinder verbunden sind? Das Vater-unser ist auch kein Gebet für ein Volk, wie es alttestamentliche Bitten aussprechen oder voraussetzen. Es läßt alle Scheidungen und Unterscheidungen, alle Bindungen und Bedingungen, welche in Zeit und Raum sich begründen, als etwas Gleichgültiges zu Boden fallen; es erhebt „uns" über die Grenzen jedes Landes und Volkes und hat seine Heimat allein in der Weite von „Himmel und Erde", genauer in der Nähe „unseres Vaters in den Himmeln". Das Vater-unser ist endlich auch nicht ein Gebet für eine Gemeinde oder Kirche; jede Besonderheit eines Glaubens oder einer Offenbarung, einer geschichtlichen Erwählung oder einer eschatologischen Verheißung, eines Kultus oder Gesetzes geht in der Gleichheit unter, mit der Gottes Kinder vor ihrem Vater stehen. Was sie zur Einheit verbindet, ist eben dies ihr Beten zum Vater; das Ungesicherte solchen Gebetes ist ihr einziger und gesicherter Grund.

Damit scheint sich freilich diese betende Gemeinschaft jeder konkreten Bestimmung zu entziehen; und doch sind es konkrete Menschen, welche in seelischer Not und leiblicher Bedürftigkeit auf dieser vergehenden Erde noch verweilen. Diese doppelte Gebundenheit, die auch über alle willentliche Freiheit des Menschen fast achtlos hinwegsieht, scheint auf tiefere Weise der letzten Gebundenheit zu entsprechen. Denn wenn er allein „uns unser Brot heute gibt", ist dann nicht die Tatsache, daß unser Leib der Nahrung bedarf, eben ein Zeichen seines Vatertumes? Wenn er uns unsere Schulden vergibt, ist dann nicht die Tatsache, daß wir Schulden tragen, auch ein Zeichen, daß wir als seine Kinder zu ihm beten dürfen? Wenn er uns nicht in Versuchung führt, ist dann nicht die Tatsache, daß die Versuchung uns umlauert, wiederum ein Zeichen jener Zugehörigkeit von Vater und Kindern? So aber wird der an karges Brot und in religiöser Not Gebundene zu dem Gottgebundenen, genauer gesprochen: Daß Menschen zu einem Wir sich im Gebet zusammenschließen, ist nur vor dem Vater und durch den Vater möglich. Er ist aller ihrer Gemeinsamkeit einziger Grund und einziges Ziel, und beides liegt nicht in einer unmeßbaren Tiefe oder einer unzugänglichen Höhe, sondern in der unmittelbaren Nähe des Hier und Jetzt. Vor diesem eschatologischen Geschehen behält in unserem Heute nur eines noch seine Wirklichkeit, die leibliche und seelische Gebundenheit des Menschen, und sie wird schon von der Heiligkeit des eschatologischen Morgen angerührt. So wird es auch von dieser Seite aus begreiflich, daß aus allen irdischen Bindungen des Leibes und der Seele, in denen der Mensch als Einzelner steht und in unvergleichlicher Weise er selbst ist, sich das Wir einer Gemeinsamkeit erhebt, welche sein Beten möglich und wirklich macht.

Aber man fragt, wie dieses alles anders könne erfahren werden als eben in der betenden Gewißheit des Ichs, wie eine Gemeinschaft diese doppelte Not

und Gnade möge tragen können. Die Frage eröffnet nur einen neuen Blick in die eschatologische Art dieser „unserer" Gemeinschaft, welche in dem Begriff der Kinder ausgedrückt und durch den Namen des Vaters begründet ist. Denn dieses Kindestum gibt jedem Einzelnen nur so viel Wahrheit und Wirklichkeit, als es von dem Vater empfangen hat, es begründet die Einzigkeit des Ichs in einer Ordnung, welche nur die Gleichheit der Kinder vor ihrem Vater und darin die Gemeinschaft mit ihm und untereinander kennt. Darum ist alles was ein Einzelner tun, was er bitten und geben kann, „unsere" Tat, „unsere" Bitte und „unsere" Gabe; darum stellt alles Leben und Wirken „unserer" Gemeinschaft sich in dem dar, was „ich" lebe und wirke. Zwischen diesen „Wir" und diesem „Ich" ist ein Verhältnis unlöslicher Beziehungen konstituiert. Der Einzelne ist nur, was er in der Gemeinschaft der Gotteskinder, das heißt, vor dem Vater ist, und diese Gemeinschaft ist nur, was der Einzelne durch den Vater ist.

Nach vielen Seiten prägt sich diese Korrelation aus. Was nur der Einzelne tragen kann, die leibliche Not des Hungers und die seelische Not der Verschuldung, das ist eben „unsere" Not und darin auch „unsere" von dem Vater gegebene Gnade. Je geringer gleichsam der menschliche Bezirk ist, dessen das Ich als seines unveräußerlichen Eigentums bedarf, um so größer ist auch der Bereich der Gnade, die „wir" von dem Vater empfangen, um so inniger die Gemeinschaft, welche „uns" bindet. Man begreift nun, weshalb das Leben des Menschen gleichsam bis auf die Notdurft Leibes und der Seele entleert ist, denn um so reiner spiegelt sich darin die Liebe des Vaters, der uns „unser Brot gibt", und hier ist das Brot, dessen ich allein bedarf, in Wahrheit „unser Brot". Denn „wir" stehen nun in einer eigentümlichen Mitte, welche aus der Herrlichkeit des Kommenden und der Not und dem Nötigen des Heute sich bildet; sie verwandelt unsere Vereinzelung in Gemeinschaft der Kinder vor dem Vater und spiegelt diese Gemeinschaft in unsere Vereinzelung hinein. Diese Mitte lockert alle irdischen und geschichtlichen Bindungen und wandelt die noch verbleibenden der leiblichen Bedürftigkeit und sittlichen Nöte in den Spiegel von Gottes bleibender eschatologischer Gnade. Ein unverkennbar johanneischer Zug prägt sich damit in dem Bilde „unserer" Gemeinschaft aus: Noch leben wir in dieser Welt, aber wir sind nicht mehr aus dieser Welt; denn sie ist mit ihren dreifachen Mächten von Schulden und Versuchung und dem Bösen überwunden.

So ist eine neue und unendliche Freiheit für „uns" gewonnen, und sie drückt sich zwiefach aus. Denn von allen Möglichkeiten menschlichen Wollens und Handelns leben und bleiben nur diese beiden, „beten" und „unseren Schuldnern vergeben". Das Beten konstituiert die Gemeinschaft, in der wir mit dem Vater und den Brüdern leben; es enthält in sich, daß keine äußere Not so groß und keine innere Not so tief ist, als daß sie nicht durch das Beten zum Vater in einen Überfluß seiner Gnade und Liebe könne verwandelt werden. Es enthält auch das andere in sich, daß nur das eine wahre Not heißen kann, aus dem die Quellen

dieser väterlichen Liebe fließen. Und mit diesem Beten ist das „wie wir vergeben unseren Schuldigern" unlöslich verknüpft. Denn wenn unser Leben als das von Menschen- und Gotteskindern durch nichts anderes begründet und erhalten wird als durch die Tat des Vaters, die wir erbitten, „uns unsere Schulden zu vergeben", so sammeln sich auch alle Möglichkeiten und Notwendigkeiten dieses neu geschenkten Lebens in dem einen, „unseren Schuldnern zu vergeben". Mit der stillen Allgewalt der väterlichen Liebe verbindet sich hier noch einmal die heiligende Macht seines Wirkens als der einzigen Wirklichkeit „unseres" noch menschlichen Daseins. Aber über dieses ora et ama hinaus, wie man das Prinzip „unserer" Gemeinschaft kurz bezeichnen könnte, ist ein Neues gewonnen: „Wir" sind nun der Ort und die Mitte, da die göttliche Tat der Vergebung durch unsere Hände und Herzen geschieht; „wir" sind nur dieses, aber dieses sind wir auch ganz, wir wären sonst nicht die Kinder unseres Vaters im Himmel: Von allen Schulden bedrückt und allen Versuchungen bedroht, sind wir der Ort der Liebe, welche die Schulden vergibt, ohne Maß und ohne Grund, wie die vergebende Liebe des Vaters ohne Maß und Grund ist. Wir stehen in einer Mitte, welche keine geschichtlichen Kategorien umspannt, wohl aber neue geschichtliche Kategorien begründet; denn „unseren Schuldnern" sind wir die Vermittlung zwischen dem Noch-heute und dem Schon-morgen, welche alle eschatologische Fülle zu dem tiefsten Grunde menschlicher Wirklichkeit, alles geschichtlich Wirkliche zu dem durchscheinenden Bilde jener Fülle erhebt.

Aber indem wir solche Vermittlung zwischen „Gott und unseren Schuldnern", Gott und Welt sind, fragt es sich noch einmal nach der Vermittlung, die wir für solches Wirken in göttlicher Unmittelbarkeit haben. Leicht drängt sich hier der Vergleich mit dem alttestamentlichen Gottesvolk auf; ist es nicht in verwandter Weise die Mitte zwischen Gott und den Völkern, „ein Führer der Blinden, Licht derer, die im Dunkel, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen" (Röm 2,19f.)? Die Verwandtschaft ist offensichtlich, sie ist auch notwendig, wenn es richtig ist, daß die eschatologische Neuheit dieses Vater-unsers nichts anderes ist als die Erfüllung alter Gottesoffenbarung. Aber der Unterschied ist dann auch nicht zu übersehen: Von all den vielfältigen Gaben und Aufgaben, deren das jüdische Volk als das erwählte sich rühmt, ist hier nicht eine genannt. Die aber hier genannt sind, dies Beten und Lieben, die sind dort an bestimmte Institutionen gebunden, an das Gesetz, dessen Erfüllung den Weg zu Gott öffnet, und an den Kultus, dessen Opfer auch alle Schulden tilgt. Man begreift nun, weshalb alle solche Bindungen hinter diesen „wir" wie in wesenlosem Scheine liegen; denn sie würde die Macht des eschatologischen Vergebens wieder an geschichtliche Gegebenheiten binden, welche für die Gotteskinder schon durch die eschatologische Nähe des Vaters überwunden sind. Man begreift aber auch die Dringlichkeit und Höhe, mit der dies „wie wir vergeben unseren Schuldnern" zu dem einzigen Zeichen der eschatologischen Gemeinschaft gemacht worden ist, in der „wir" vor dem Vater stehen. Man kann diesem sachlichen Verhältnis

vielleicht auch einen kleinen geschichtlichen Zug entnehmen, welcher die Gemeinschaft dieser Beter charakterisiert. In der Lage der Jünger Jesu bedeutet dieser Verzicht auf alle geschichtliche Bindung und diese einzige eschatologische Bindung an Gebet und Vergebung, daß sie wohl noch in einem geschichtlichen Verbande leben, welcher ihr äußeres Leben mit Geboten und Pflichten regelt, aber auch innerlich, d.h. eschatologisch von diesem Verbande, und was ihn bewegt und trägt, geschieden sind. Noch sind sie in keiner gesonderten Gemeinschaft, noch sind sie hier gleichsam die im Volk und Lande Zerstreuten, weil sie durch den Vater allein zu seinen Kindern gesammelt sind; ein Bild dieser Jünger entsteht so, wie wir es aus manchen Herrenworten der synoptischen und aus allen Worten des vierten Evangeliums wahrnehmen können. Aber um so dringlicher stellt sich dann noch einmal die Frage, ob diesen Betern nichts gegeben ist, was ihnen diese eschatologische Berufung verbürgt.

Die Frage ist gleichbedeutend mit der anderen, wodurch die Sicherheit des eschatologischen Morgen verbürgt sei, wenn die Gemeinschaft der Beter nur in und durch diese Sicherheit besteht, und auf diese umfassende Frage geben alle Evangelien nur die eine Antwort: An der Gestalt des Meisters hängt diese Bürgschaft, welcher das Kommen des Gottesreiches verkündet, aus diesem Gottesreich heraus wirkt und seinen Jüngern dies Gebet schenkt. Weil er also verkündet und wirkt, ist er der noch verborgene Herr seines Reiches; weil er auf Erden mit seinen Jüngern wirkt und verkündet, harrt er mit ihnen der kommenden eschatologischen Vollendung und kennt er in seinen Gebeten nur die gleiche Anrede „Vater", die auch dieses Gebet seiner Jünger hat. Damit ergibt sich aber ein tieferer, zugleich geschichtlicher und eschatologischer Zusammenhang: „Weil ‚wir' die Kinder Gottes sind, darum sind wir auch die Jünger Jesu; weil wir seine Jünger sind, deshalb sind wir auch die Kinder unseres Vaters im Himmel."

Aus dieser doppelten Bestimmung ergibt sich noch ein letzter Zug, der diese unsere Gemeinschaft kennzeichnet. Wenn Gott sich uns als unser Vater kundgibt dadurch, daß er uns täglich unser Brot gibt und unsere Schulden vergibt, so bedeutet das zugleich, daß er darin das Werk der eschatologischen Vollendung begonnen hat; indem er uns beruft, vollendet er die Welt. So sind „wir" der Kern jener Gemeinschaft, die Gottes ewige Welt bedeutet, den Engeln gleich, welche schon jetzt das Werk der Vollendung treiben. Wie sollten anders „wir unsern Schuldnern vergeben" können und so mit ihnen des Vaters eschatologischen Plan vollziehen? Damit begreift sich aus einem neuen Gesichtspunkt, weshalb der Welt der Verschuldung und Versuchung und Verlorenheit an den Bösen die drei ersten Bitten Gottes Namen und Reich und Wille gegenüberstellen. Denn dies alles ist nun nicht mehr allein Gottes Sache, welche er unberührt um das Los der Menschenkinder zu seinem Ziele führt, sondern es ist auch der Gotteskinder Sache, welche in dieser dreifach bedrohten und zum Teil schon versunkenen Welt als ihr vorläufig Teil und Erbe schon empfangen haben,

was sie von jener dreifach verheißenen Welt erbitten. Aber um so lehrreicher ist es dann, daß alle diese Gottesdinge an allererster Stelle genannt sind, um so tiefer das Schweigen über alles, was diese Gottesdinge für Menschen- und Gotteskinder bedeuten, und um so klarer das unendliche Maß an Scheu und Vertrauen, mit der „wir" als Kinder vor dem Vater stehen, dessen Wille allein waltet, dessen Reich er allein errichtet, dessen Namen er allein heiligt. So rundet sich das Vater-unser zu einem beziehungsreichen Ganzen, in welchem alle Fragen zwischen und über Himmel und Erde und alle Wirklichkeiten von Himmel und Erde wie ein einem eschatologisch ausgewogenen Gleichgewichte ruhen.

4.

Indessen ist das Gebet Jesu noch von manchen äußeren Fragen bedrückt, welche auch den ermittelten Gehalt zu gefährden scheinen. Wir haben von ihm zwei verschiedene Formen: sollte man nicht angesichts der Bedeutung, welche jedes Wort des Gebetes trägt, erwarten, daß es von Anfang an fest und unveränderlich überliefert worden wäre? Wenn wir aber eine längere und kürzere Fassung des Vater-unsers besitzen, müssen wir dann nicht daraus schließen, daß eine Urform existiert hat, welche durch verschiedene Zusätze mehr und mehr erweitert worden ist? Jene Urform wäre das Gebet, wie es Jesus zum ersten Male sprach, diese verschiedenen Formen aber Erweiterungen verschiedener Gemeinden oder einzelner Evangelisten.

Adolf v. Harnack hat in seiner bekannten Untersuchung über das Abendmahl diesen Schluß gezogen; indem er alles Schwankende der Überlieferung als spätere Zufügung verschiedener Traditionen ausscheidet, erhält er folgende Urform, welche er dann als das ursprüngliche Gebet Jesu ansieht:

‚Vater,
Unser täglich Brot gib uns heute,
Und vergib uns unsere Schulden,
Wie wir vergeben unsern Schuldnern,
Und führe uns nicht in Versuchung!"

Bei diesem Vorgehen ist sowohl das Ziel wie der Weg methodisch ungesichert und bedenklich. Wir besitzen kaum ein Wort Jesu, welches nicht in verschiedenen Formen uns überkommen wäre, wenn mehr als ein Evangelist es überliefert; die Seligpreisungen, das Gleichnis von der Saat, das Jubelgebet sind dafür allbekannte Beispiele. Man darf deshalb sagen, was im einzelnen an jedem Wort nachzuweisen wäre, daß es sogenannte Urformen niemals gegeben hat. Wir besitzen das Wort Jesu nur in der verschiedenen Brechung, welche die verschiedensten Traditionen und die verschiedensten Evangelien von Markus bis Johannes ihm haben zuteil werden lassen. Durch vielfältig gebrochenen Abglanz können wir wohl den jeweils ausgedrückten Gedanken, aber nicht den genauen und ursprünglichen Wortlaut erfassen. Das bedingt im buchstäblich

historischen Sinne wohl jene Unsicherheit, wie sie mit aller mündlichen Überlieferung ihrer Art nach verknüpft ist, aber es gibt ihr auch einen Reichtum an Lichtern und Farben, an Zügen und Motiven, welche den größeren Reichtum und die dichte und verdichtende Kraft des einmal erklungenen und nur im Nachhall bewahrten Jesuswortes ahnen lassen. Zum Begriff der Urform gehört der einer schriftlich festen Literatur, hier ist lebendig wechselnde Rede und die Treue einer vielgestaltigen mündlichen Überlieferung. Aber gesetzt, es hätte eine Urform auch des Vater-unsers gegeben, so kann der literarkritische Weg, der das Variierte als später abtut und nur das Konstante als „echt" behält, nicht zu diesem imaginären Ziele führen; denn er ruht auf der Annahme, welche für Literaturen ein gewisses Recht hat, daß eben die Konstanz des Wortlautes auch die Echtheit des Wortes verbürge. Aber dieser Weg rechnet nicht mit der Möglichkeit, daß eine mündliche Überlieferung gerade das für sie Wichtige und Entscheidende reicher und vieldeutiger hegt; ihr kann das Allverständliche so selbstverständlich scheinen, daß sie es gleichsam unbesehen und ungeändert weitergibt, während sie das Kostbare und Seltene in immer neue Formen faßt. Ein Beispiel für solchen Wandel liefern die Worte des Alten Testamentes, welche in den Evangelien angeführt werden; denn obwohl sie in ihrem Wortlaut relativ fest liegen, begegnen sie uns dennoch in mannigfachen Formen und Wandlungen. Man vergleiche etwa das Wort Deuterojesajas (42,1): „Siehe, mein Knecht, an dem ich halte, mein Geliebter, den meine Seele begnadet!" Matthäus allein überliefert es in zwei verschiedenen Fassungen (12,18 und 3,17 = 17,5); er kennt auch bei demselben Herrenwort zwei Formen (z.B. 5,32 19,9), zu denen Lukas bisweilen noch eine dritte fügt (z.B. 16,18). Aus solchen Beispielen ist der Schluß zu ziehen, daß Variationen des Wortlautes nicht Unsicherheit und „Unechtheit" zu bedeuten brauchen. Wo man das Gegenteil folgert, da setzt man von neuem schriftlich fixierte Quellen voraus und rechnet zudem mit einem Begriff literarischer Treue, welcher der urchristlichen Überlieferung fernliegt. Ihr geht es nicht um die Genauigkeit eines vergangenen Wortlautes, sondern um die fruchtbare Kraft einer gegenwärtigen Wirkung. Ob sie diese Fruchtbarkeit durch Änderung oder Bewahrung erreicht, ist eine Frage, welche bei jedem überlieferten Wort neu zu beantworten ist.

Mit solchen grundsätzlichen Erwägungen sind nur die Grenzen angegeben, in welchen ein Versuch, das „ursprüngliche" Vater-unser zu finden, noch möglich erscheint; zu ihnen treten einige sachliche Gründe, welche geschichtlich den Gedanken einer Urform unmöglich machen. Die matthäische wie die lukanische Form des Gebetes ist jede in sich fest geschlossen. Die eine ist in einem alttestamentlich vertrauten rhythmischen Schema von 5 Zeilen zu je 2 × 2 Hebungen gefaßt, die andere in dem verbreiteten aramäischen von 7 Zeilen zu je 7 Silben; diese Festigkeit der Form lehrt, daß die Differenzen nicht auf literarische Erwägungen der Tradenten, sondern auf sachliche Verschiedenheiten der Traditionen zurückgehen. Wenn aber die Form der Sätze noch manche Unsicherheit in sich

bergen mag, so zeigt eben ihr Inhalt, daß in den Variationen sich je eine verschiedene Anschauung und Frömmigkeit ausspricht. Auch hier herrscht also keine literarische Willkür, sondern sachliche Notwendigkeit. Diese Beobachtungen nötigen aber zu dem Schluß, daß das Vater-unser von Anfang an in doppelter Form überkommen und weiter gegeben ist. Man kann deshalb kaum fragen, in welcher Form Jesus seinen Jüngern das Gebet gegeben habe, weil eine solche Frage die Tradition negiert, auf die sie sich gründet; und will man sie dennoch stellen, so läßt sich nur mit Möglichkeiten antworten, welche sich nicht weiter sichern lassen, etwa so, daß wir von einer „ursprünglichen" Form überhaupt nichts wissen können, oder auch daß Jesus oder auch die Urgemeinde je nach Gelegenheit und Richtung die eine und die andere Form mag verwandt haben. Die Unbestimmtheit solcher Antworten läßt es deshalb geraten erscheinen, daß man sich mit der zweifellosen Sicherheit der gegebenen Überlieferung bescheide und auf die ebenso zweifellose Unsicherheit unbegründeter Fragen und Antworten verzichte.

Freilich scheinen auf den ersten Blick nur größere geschichtliche Schwierigkeiten zu entstehen, wenn man das Vater-unser in einer längeren und kürzeren Fassung als gegeben hinnimmt; denn darf man annehmen, daß in der urchristlichen Überlieferung mindestens zwei verschiedene Richtungen und deshalb auch zwei verschiedene Gemeinden als deren Trägerinnen vorhanden und wirksam gewesen sind? Aber eben diese Doppelheit läßt sich in der synoptischen Überlieferung, bis zu einem gewissen Grade auch in der lukanischen Apostelgeschichte, an zahlreichen Punkten nachweisen. Es hat eine zwiefache Tradition gegeben für die Erscheinungen des Auferstandenen; die einen sind in Jerusalem, die anderen in Galiläa lokalisiert. Es hat ebenso eine zweifache Tradition über den Aufriß des Lebens Jesu gegeben; der einen ist Jerusalem Höhe- und Endpunkt seiner Wirksamkeit, der anderen bleibt Galiläa die wahre Mitte. Es hat ebenso eine zwiefache Tradition über das Abendmahl gegeben; die eine wurzelt in dem letzten Mahl, welches Jesus mit seinen Jüngern zu Jerusalem hielt, die andere in der wunderbaren Speisung am galiläischen Meer. Es hat eine zwiefache Tradition über Jesu Stellung zu Tempel und Kultus gegeben; für die eine, die des Matthäus, Markus und Johannes, ist Jesus deren Bekämpfer und Überwinder, für die andere, die des Lukas, deren überlegener Bewahrer. Wenn nun auch über das Vater-unser sich eine zwiefache Überlieferung ergeben hat, so liegt es nahe, auch hier die gleiche Doppelheit einer galiläischen und jerusalemischen Überlieferung walten zu sehen; und dafür gibt es manche positiven geschichtlichen Merkmale.

Aus der rhythmischen Form der matthäischen wie der lukanischen Tradition ergab sich früher der Schluß, daß die Fassung des ersten Evangeliums im galiläischen Dialekt, die des dritten in der allgemein üblichen westaramäischen Sprache gehalten ist. Man kann diesen Schluß wohl für nicht unbestreitbar halten, weil er sich nicht auf einen gegebenen, sondern einen erschlossenen Text gründet,

aber andere Zeichen weisen in die gleiche Richtung. Zunächst steht das Matthäusevangelium, wie mannigfaltige Tradition es auch im einzelnen aufgenommen hat, im ganzen mit seinen Anschauungen und seiner Frömmigkeit inmitten der galiläischen Überlieferung, ebenso wie das Lukasevangelium in der jerusalemischen. Nicht nur der verschiedene Aufriß des Lebens Jesu beweist es, sondern der Eingang des ersten Evangeliums sagt es, wenn es anläßlich der Umsiedlung und des Auftretens Jesu in Kapernaum die Worte des Jesaja erfüllt sieht (4,15 f.):

„Land Zebulon und Land Naphthali ...
Galiläa der Völker,
Das Volk, das im Finsteren sitzet,
Ein großes Licht sah es."

Auch vom Sachlichen her läßt sich das Gleiche bestätigen: Zu dem Bilde der ersten jerusalemischen Gemeinde, wie es die Akten zeichnen, gehört es, daß die Apostel durch Wort und Werk versuchen, „einen jeden von euch abzukehren von seinen Missetaten" (3,26), wie denn auch ihr Missionsruf lautet: „Tut Buße und lasse sich ein jeder taufen" (2,38). Der individualisierende Zug der Frömmigkeit ist in solchen Sätzen unverkennbar ausgeprägt, und eben diesen trägt auch die lukanische Form des Vater-unsers. Wie stark aber bei Matthäus der Gedanke der eschatologischen Jüngergemeinschaft wiegt, lehrt nichts besser als der jenen lukanischen Worten analoge Missionsbefehl: „Machet zu Jüngern alle Völker!" Was also nur der Einzelne zu sein und zu erfüllen vermag, das zu werden sollen die Elfe von nun an „alle Völker aufrufen"; jene Worte bei Lukas erklingen in Jerusalem, dieser Befehl bei Matthäus von einem Berge Galiläas.

Nach all diesen Anzeichen erklärt sich die doppelte Form des Vater-unsers leicht aus dem doppelten Ursprung der Urchristenheit und ihrer Überlieferung; alle Eigentümlichkeiten sprachlicher und sachlicher Art, durch die sich die beiden Formen unterscheiden, finden wir in dem größeren Bilde der galiläischen oder jerusalemischen Urgemeinde wieder. Damit ist auch geschichtlich begründet, daß wir nicht nach einer Urform des Vater-unsers fragen dürfen, sondern mit seiner zwiefachen Form uns begnügen müssen, der einen des Matthäus aus Galiläa und der anderen des Lukas aus Jerusalem. Wenn aber die galiläische Fassung des Gebetes für die Christenheit entscheidend geworden ist, so wirft das auch ein Licht auf das Verhältnis dieser beiden Traditionen und ihrer Richtungen, welche sich doch beide als die eine Gemeinde ihres Herrn und Meisters wissen; hier hat Galiläa über Jerusalem gesiegt, um es kurz und grob zu formulieren, so deutlich auch im Ganzen der urchristlichen Geschichte Jerusalem langsam und immer stärker über Galiläa die Oberhand gewonnen hat. Wenn aber die lukanische Form durch ihre kleineren sprachlichen Abweichungen im ganzen ihre jüngere Herkunft beweist, so muß man auch annehmen, daß die Doppelform des Vater-unsers in den ersten Jahren des gemeinsamen Lebens beider Rich-

tungen und Überlieferungen gebildet worden ist, als Galiläa die wahre Heimat des Evangeliums und seiner Jünger war.

5.

Das Vater-unser ist ein so vertrauter Besitz der Christenheit, es hat auch über ihre Grenzen hinaus so weite Geltung und Verbreitung gefunden, daß man oft seine geschichtliche Bedeutung nicht mehr wahrnimmt. Und doch ist sie leicht zu fassen, wenn man einen kurzen Blick auf andere Weltreligionen wirft; man kann an einer jeden eine charakteristische Form finden, in welcher sich ihre innere und äußere Haltung spiegelt: Die iranische Religion hat ihre Hymnen, die buddhistische ihre Meditationen, die islamische ihren Kampf- und Bekenntnisruf, die alttestamentliche ihren Dekalog, daneben vielleicht noch den Psalm; allein die christliche hat ein Gebet, eben das Vater-unser, in welchem sich mit kristallener Klarheit ausspricht, was sie „vor Gott und den Menschen" ist. Wodurch ist diese Eigentümlichkeit begründet und was bedeutet sie?

Das Gebet ist wohl ein allgemeiner und notwendiger Brauch, ja die Mitte und der Kern aller Religionen; es ist in besonderem Maße auch ein Kennzeichen der israelitischen und jüdischen, deren Psalter auch das Gebetbuch der christlichen Kirchen geworden ist. Dennoch bleibt dem Vater-unser seine einsame und einzigartige Stellung; sie ist darin begründet, daß das Evangelium Jesu in einem neuen und schlechthinnigen Sinne eine Religion des Gebetes ist und verkündet. Zwar fordert in allen Religionen, insonderheit in der alttestamentlichen, das Wort der göttlichen Offenbarung auch die menschliche Antwort des Gebetes; hier aber ist das Gebet die einzig mögliche und einzig notwendige Antwort, denn hier geschieht und naht Gottes eschatologische Offenbarung, welche alle vielfältigen, durcheinander tönenden Stimmen der Menschen schweigen macht, die allein noch das Wort und das Werk hat. Darum gibt es kein Mühen und Ringen, kein Kämpfen und Wirken mehr im Dienste Gottes, sondern alles Handeln sammelt sich im Gebet, welches das einzige zage und vertrauende Echo auf Gottes sichtbar gewordenes Handeln ist. „Wachet und betet!" ist deshalb die Losung, die Jesus seinen Jüngern für diese eschatologische Zeit gegeben hat. In dem Gebet schwingt darum als die Antwort auf Gottes eschatologisches Wort ein Doppeltes: Das Bangen um das Ende alles geschichtlichen Wesens und das Jubeln über den Anfang alles eschatologischen Geschehens, in der Sprache des Neuen Testamentes: Das Fürchten und Preisen Gottes (z.B. Apk 14,7). Und dieser dopelten Art, welche bei Gott nur sucht, was des Menschen eigen werden soll, und bei dem Menschen nur findet, was Gott ihm von seinem irdischen Eigen nehmen soll, ist das Vater-unser selbst das klarste Zeugnis. Denn es ist kaum zufällig, daß es auf eine Bitte antwortet, welche die Grundlegung alles Glaubens und aller Offenbarung in sich schließt und sich nur so im Neuen Testamente findet: „Herr, lehre uns beten!" Darum ist diese Antwort bis in die heilige Höhe des Vaters hinauf- und ist bis in den Abgrund des „Bösen"

hinabgestiegen, darum hat es seine Grenzen (wenn man das Grenzen nennen darf) so weit gesetzt wie kein anderes Gebet, darum auch den festen Ort gefunden, von dem aus es getrost beten kann, die bleibende Nähe des Vaters und die vergehende Gefahr des „Bösen" zugleich. Mit alledem hat es nicht nur das Beten überhaupt, sondern dieses Gebet zu dem einen und alles umfassenden, alles fordernden und alles gebenden Gehalt seiner Jünger gemacht.

Wie es daher seinen tiefen Sinn hat, daß ein Gebet zum Kennzeichen des christlichen Glaubens nicht nur geschichtlich geworden, sondern von Jesus gemacht ist, so ist es auch begründet, daß dieses eine Gebet sich in dem einen „Vater-unser" zusammenfaßt. Denn es lehrt in jedem Satz und jedem Wort, daß eine letzte und endgültige Offenbarung Gottes — nicht irgendeine Absicht seiner geschichtlichen Führung, sondern die Absicht seines eschatologischen Rates, nicht ein Offenbaren gottfremder Dinge, sondern gotteigenen Wesens, eben seines Vatertums — der bleibende und unveräußerliche Grund seines Lebens und Glaubens ist. In der einen Anrede „Vater unser" ruhen für den urchristlichen Glauben alle Sicherheit von Gott her und alle Gewißheit und Not vom Menschen her, alle Gebundenheit an Gott und alle Verbundenheit mit dem Meister, alle liebende Gemeinschaft mit den Brüdern und alle vergebende Liebe zu „unseren Schuldnern". Wenn Tertullian das Vater-unser ein breviarium totius evangelii genannt hat, so ist diese Anrede auch sein breviarium breviarii.

Das Wort Tertullians gilt aber auch in einem ganz konkreten geschichtlichen Sinne. Das Vater-unser deutet ein Evangelium Jesu an, welches so reich und in sich geschlossen ist, wie es kein geschriebenes Evangelium ausgebreitet hat; denn hier ist zu einer Einheit verdichtet, was unsere Evangelien sondern, und was ihnen die Ganzheit seiner Verkündung bedeutet, ist hier Glied in einem größeren Ganzen. So erscheint das Thema des vierten Evangeliums: „Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan" (17,26) als Grundlage der ersten Bitte, so ist der Gegenstand der synoptischen Evangelien: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen" (Mk 1,15 par.) in der zweiten Bitte berührt und vorausgesetzt. Beide Momente aber sind hier in dem größeren Gedanken des eschatologischen Vatertumes aufgegangen, welcher wohl in allen Evangelien jeweils verschieden abgestuft begegnet, aber in keinem zu dem alles umfassenden und tragenden Grund des Lebens und Verkündens erhoben worden ist. Hier aber durchdringt dieser Gedanke das ganze Gebet; er begründet, daß Gott unseren leiblichen und eschatologischen Hunger stillt, daß er unsere Schulden vergibt und vor Versuchungen uns bewahrt; er gibt uns und gibt uns auf, daß wir unseren Schuldnern vergeben und zu unserem Vater beten. Dieser Reichtum von alten und neuen Gedanken, der hier vereint, in den Evangelien aber zerstreut ist, läßt sich nicht literarisch aus dem Charakter des Gebetes oder sachlich aus dem Glauben der Urgemeinde ableiten, sondern nur als der Ursprung begreifen, aus dem die verschiedenen Überlieferungen unserer Evangelien wie Wasser aus einer Quelle nach verschiedenen Richtungen geflossen sind. Mit anderen Worten, das

Vater-unser ist das Zeugnis für eine in Jesu Verkündung gegebene geschichtliche und sachliche Mitte zwischen der synoptischen und johanneischen Tradition, dem synoptischen und dem johanneischen Evangelium. Es hat von jenen mehr das Wort und die Form, von diesem den Geist und Gehalt, und hat über beides hinaus eine ursprüngliche Einheit, welche sich von beiden scheidet und sicher in ihrer eigenen keimhaften, alle Entfaltung verheißenden Fülle wohnt; es lehrt erkennen, wie manches unsere Evangelien an diesem großen Erbe, das ihnen übermacht war, begrenzt, wie viel mehr sie bewahrt haben, und läßt die unerschöpfliche und strahlende Fülle des Lichtes ahnen, dessen farbiger Abglanz zu sein, die Größe und die Grenze unserer Evangelien bildet. Darum ist das Vater-unser nicht nur das vollkommene Gebet, dem keine andere Religion bisher Vergleichbares an die Seite zu setzen hat, das darum das Gebet der Christenheit schlechthin ist, sondern auch das klare und große Zeugnis dessen, was Jesus geschichtlich gewirkt und verkündet hat.

Anmerkungen

[1]) Über das Problem des Vaternamens Gottes vgl. R. Gyllenberg, Studia Orientalia I 51—60; A. L. Williams, My Father in Jewish Thougt of the first century, HThSt 30, 1931, 42—47, besonders Baudissin, Kyrios III 309—357; über den Namen und Begriff in primitiven Religionen K. Th. Preuß, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens; mancherlei auch bei W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu, 1938. Einige Zeugnisse für den Vatergedanken seien hier aus griechischen und römischen Autoren kurz zusammengestellt: a) griechische Dichter und Philosophen: Homer Il. IV 235 V 33 XIII, 631 Od. XIII 128 XX 112 Hesiod Theog. 457 Pindar Nem. VIII 27 IX 31 frg. 57 Aisch. Hepta 111 Sophokl. Trach. 275 Oid. Kol. 1268 Eurip. Hel. 1441 f. Troad. 1298 Kleanth. Zeushymn. 35 Kallimach. Zeushymn. 94 Kritias bei Diels Vorsokratiker 5 II 383, 6 Platon Tim. 28c 41a 42e Aristot. Polit. I 12 b) hellenistische Schriftsteller: Diod. Sic. V 72, 2 (s. das Zitat oben) Plutarch Pelopidas 21, 5 Alexander 27, 11 moral. 167d Epiktet diss. I 3, 1 6, 40 9, 7 19, 12 III 24, 15 f., ferner Mithraslit. 6, 12 Dieterich Griech. Zauberpap. IV 1181 ff. Preisendanz c) hell.-jüdische Schriftsteller Josephus ant. I 20 II 152 VII 380 u. ö. Philo de spec. leg. I 318 II 30. 165 leg. alleg. I 18 quod det. potiori insid. sol. 147 quod deus sit immut. 30 de post. Caini 175 de vit. contempl. 68 de sobr. 56 de confus. ling. 63 145—147 d) römische Autoren: Ennius ann. 580 f. Cicero de nat. deor. II 64 Vergil Aen. III 251 Ovid Fast. II 132, besonders Seneca de benef. II 29, 4 f. epist. 107, 11. Zu Vergil georg. II 4 bemerkt Servius: Pater licet generale sit omnium deorum, tamen proprie Libero semper cohaeret, ähnlich Lactant. instit. IV 311 ff.

[2]) Zu dem Vaternamen im Judentum vgl. Bousset, Religion des Judentums[3] 377 ff. G. F. Moore, Judaism II 201—211. Einige Stellen sind etwa: Tob 13, 4 3. Makk 2, 21 5, 7 6, 4. 8 Sap. Sal. 11, 18 Sir 23, 1. 4 51, 10 orac. Sib III 550 Jubil. 1, 24 f. 28 19, 29 Test. Jud. 24, 2 Test. Levi 17, 2. Rabbinisches bei Billerbeck I 392—396 und Moore a. a. O.

[3]) Vgl. dazu J. B. Bernardin, A New Testament Triad, Journ. of bibl. Lit. 57, 1938, 273—279.

[4]) In den paulinischen Briefen findet sich a) das absolute „Vater" (mit und ohne Artikel) Röm 6, 4 8, 15 1. Kor 8, 6 15, 24 Gal 1, 1 4, 6 Phil 2, 11 Kol 1, 12 3, 17 1. Thess 1, 1, siehe auch 2. Kor 1, 3 b) „Vater unseres Herrn Jesu Christi" oder ähnlich Röm 15, 6 2. Kor 1, 3 11, 31 Kol 1, 3 c) „Gott, unser Vater" nur in den formelhaften und traditionellen Grußüberschriften d) „unser Gott und Vater" Gal 1, 4 Phil 4, 20 1. Thess 1, 3 3, 11. 13 2. Thess 2, 16. Niemals begegnet ein schlichtes „unser Vater" oder gar „mein Vater". Bei den übrigen neutestamentlichen Schriften ist die Tendenz noch klarer: Die Acta kennen „den Vater" nur im Munde des Auferstandenen (1, 4. 7). Der Epheserbrief hat nur in dem einleitenden Segenswunsch „Gott unser Vater", sonst nur „Vater des Herrn" (1, 17 3, 14) oder das zusatzlose „der Vater" 2, 18 5, 20 6, 23, vgl. auch 1, 17; die Pastoralbriefe haben den Namen „Vater" nur in den Grußüberschriften und lassen hier zweimal auch das „unser" fort (2. Tim 1, 2 Tit 1, 4), der Hebräerbrief redet nur einmal von dem „Vater der Geister" (12, 9). Der Jakobusbrief kennt nur noch das zusatzlose „Vater" (1, 27 3, 9, vgl. auch 1, 17), ebenso die beiden Petrusbriefe (I 1, 2. 17 II 1, 17 3, 4); und wo einmal ein Genetiv hinzutritt, da ist es der des Herrn (1. Petr 1, 3). Das gleiche Bild zeigen endlich auch die johanneischen Schriften: Apok und Evang beschränken den Namen auf den „Vater Christi", die Briefe kennen nur „den Vater" (s. Konkordanz), die einzige Ausnahme ist Ev 20, 17, ein altes und schon überkommenes Wort. So schwindet also bei dem Wort „Vater" das Personalpronomen „unser" mehr und mehr, es tritt um so öfter zu dem Wort „Herr" hinzu, dem es in ältester Zeit fehlte (Phil 2, 11). An diesem Wandel zeigt sich die Wandlung von der Jüngergemeinschaft zur werdenden Kirche.

[5]) Zur ersten Bitte vgl. A. Fridrichsen, Teologisk Tidskrift 8, 1917, 1—16; Lyder Brun, Harnack-Ehrung 1921, 22—31; R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum 1930, 75—85; Procksch in ThWb I 113.

[6]) Vgl. im AT etwa Prov. 18,6, ebenso Micha 6,6 Nehem 13,2 u. ö. im NT Mt 16,28 21,31 und s. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2] 24 und J. Héring, Le royaume de dieu et sa venue 91.

[7]) Chrysostomos erklärt kurz (in Mt. homil. XIX 4, Migne PG 57,279): *τὸ ἁγιασθήτω τοῦτό ἐστι δοξασθήτω*, ähnlich Theodoret zu Jes 49,7. Noch Meister Eckhart sagt ebenso kurz: sanctificetur id est glorificetur nomen tuum (nach Cassianus, Collatio IX 18,3, CSEL XIII 266; Opera latina I ed. R. Klibansky S. 6). Im Rabbinischen ist hiqdisch soviel wie berakha, im Arabischen taqdīs der technische Ausdruck für Lobpreisung Gottes, im späteren Griechisch ist *ἁγιάζειν* gleichbedeutend mit *εὐλογεῖν*, vgl. Du Cange, Gloss. graec. med. s. v.

[8]) Die Formulierung stammt von Oetinger, Wörterbuch, unter dem Worte Heiligkeit, dem unerreichten Ahnen aller theologischen Wörterbücher.

[9]) Einige Zeugnisse für die wechselnden Formen von „so der Gott will" seien kurz aufgezählt: Platon Phaidon 80d Alkib. 135d Theait. 151d Laches 201c Hipp. maj. 286c Nom. 688e 799e Epist. 323c Kleanthes bei Epiktet encheir. 53,1 Jamblich. vit. Pythag. 145, woraus das Zitat im Text genommen ist, Ennius bei Cicero de offic. I 12,38 Plautus, Captiv. II 3,94 Poen. IV 2,88 Sallust Jugurth. XIV 19 Seneca epist. 74,20: placeat homini quidquid Deo placuit. Beispiele aus den Papyri vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 80, aus der attischen Komödie Aristoph. Plutus 347. 405. 1188 Ran. 500. Belege für die sinnverwandte Formel „mit Gott, mit den Göttern": Homer Il IX 49 XXIV 430 Pindar Olymp. VIII 14. Nem VIII 28 Aisch. Choeph. 147f. Plato Prot. 317b Theait. 151b Nom. 858b Epist 311d 320b. c; weiteres Material bei Tycho Mommsen, Beiträge zur Lehre von den griechischen Präpositionen 1895, s. auch meinen Aufsatz Syn Christo, Festgabe für Adolf Deißmann 1926, S. 226ff. Beispiele aus Papyri sind etwa BGU II 423,18 615,4f., ferner I 27,11f. 248,11f. 249,13 II 451,10f. Im NT finden sich verwandte Formeln außer der bekannten Stelle Jak 4,15 noch 1. Kor 4,19 16,7.12 Hebr 6,3 Act 18,21, dann Ignat. ad Eph 20,1. Literatur bei Lietzmann zu 1. Kor 4,19.

[10]) Zur Erklärung vgl. M. Dibelius, Die dritte Bitte des Vater-unsers, Christl. Welt 1940, 52f.

[11]) Zur Erklärung vgl. Alfr. Seeberg, Die vierte Bitte des Vater-unsers, in R. Seeberg, D. Alfred Seeberg, Worte des Gedächtnisses, 1916, 69—82; J. Bock, Die Brotbitte des Vater-unsers, 1911.

[12]) Vgl. Stellen wie Gen 28,20 47,15—17 Ex 16,15 Dt 10,18 Ri 8,5f.15 1. Kg 10,4 22,13 30,11 3. Kg 5,9(23) Jes 55,10 Jer 44(37),21 und mehr.

[12a]) Literatur vgl. Förster in ThWb II 587—595; J. Sickenberger, Unser ausreichendes Brot gib uns heute, 1914; weiteres bei Bauer, Wörterbuch s. v.

[13]) Vgl. meinen Aufsatz, Das Abendmahl in der Urgemeinde, JBL 1937, 217—252 und meinen Markuskommentar zu den angegebenen Stellen. Ein Auszug ist in Svenska Teologisk Kvartalskrift 1937, 333—345 erschienen: Om nattvarden i Nya Testamentet.

[13a]) Durch das zu dem Nomen Brot hinzutretende Personalpronomen bzw. einen dem entsprechenden Genetiv wird bezeichnet a) das Brot, dessen Menschen bedürfen: Klag 5,9 Ez 4,15 5,16 12,19 Ps 101(102),5 Sir 12,5 Hos 2,7 Jes 4,1; b) das Brot, das jemandem gehört: Ex 23,25 Lev 26,5 22,7.11.13 Tob 1,10f. Jer 5,17; es ist deshalb Zeichen enger Gemeinschaft 2. Kg 12,3 Ps 40(41),10 Sir 20,16, und mit dem Hungernden zu teilen: Tob 1,16f. Prov 25,21 Ez 18,16. Das Manna in der Wüste heißt Himmels- oder Engelsbrot Ps 77(78),20.24f 104(105),40, übertragen wird einmal von dem Brot der Weisheit gesprochen Prov 9,5. In allen diesen Stellen ist solches Brot von dem gewohnten unterschieden und herausgehoben.

[14]) Die Texte nach A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, 1921, S. 221. 226.

[15]) Vgl. dazu Franz Steinleitner, Die Beicht, Diss. München 1913, passim.

[16]) Der Gedanke, daß das Leben des Menschen eine zu bezahlende Schuld sei, findet sich auch auf griechischem Boden seit Platon Timaios 42e ausgesprochen, dann besonders Plutarch, consol. ad Apollon. 10 p. 106F: „Deswegen sagt man auch, das Leben sei eine wieder zu bezahlende Schuld, welche unsere Vorväter von dem Verhängnis erborgt hätten, diese müßten wir, so bald der Gläubiger sie fordert, gelassen und ohne Seufzen bezahlen, wenn wir nicht für undankbare und betrügerische Schuldner wollten gehalten sein." Der gleiche Gedanke auch bei Epiktet, diss. I 1,32. In römischer Literatur gibt ihn Lucretius weiter, de rer. nat. III 971: vita mancipio nulli datur, omnibus usu, ebenso Seneca, consol. ad Polyb. 29,4; daher auch das lateinische Sprichwort: mors est naturae debitum. Auch Philo bezeugt den gleichen Gedanken, de poster. Caini 5, de Abrahamo 257, quis rer. div. haer. 282. Der Unterschied zu dem Begriff der Schulden in unserer Bitte ist offensichtlich.

[17]) Zum Begriff der Versuchung vgl. Axel Sommer, Der Begriff der Versuchung im AT und Judentum, Diss. Breslau 1935; H. J. Korn, Peirasmos, 1936.

[18]) Vgl. dazu besonders F. H. Chase, The Lords Prayer, 1891, 71—85.

[19]) Zu dieser Bedeutung vgl. Sophokles Oid. Kol. 247f. Polyb. VI 15,6. Möglich ist auch die andere Bedeutung „sich befinden"; auch dann ist *ἐν τῷ πονηρῷ* nach V. 18 persönlich zu fassen. Vgl. Büchsel, in ThWb III 654, A. 3 und Bauer s. v. *κεῖμαι*.

[19a]) Vgl. das Genauere bei Tischendorf und v. Soden, zu Mt 6,13.

[20]) Sobernheim, Die Inschriften von Palmyra Nr. 34 und Schürer, SBA 1897, 200—225.

[21]) Vgl. dazu besonders Alfr. Seeberg, Vaterunser und Abendmahl, Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici 1914, 108—114.

[22]) Vgl. auch hier das Genauere bei Tischendorf und v. Soden zu Lk 11,1—4.

[22a]) Daß hinter beiden Formen die Sitte des heiligen Kusses stünde nach dem Genuß des Abendmahles (4. Bitte), ist wohl eine hübsche, aber auch eine unrichtige Vermutung Alfr. Seebergs (a. a. O. S. 110). Sie beachtet nicht, daß von einem gegenseitigen Vergeben nicht die Rede ist.

[23]) Die Wendung ist in der Koine allgemein gebräuchlich. Einige Beispiele aus Inschriften und Papyri sind: Ditt. Syll.[3] 656,22 P. Paris. 26,13 P. Gieß. 17,1; aus LXX Tob 10,7 Sus 8. 12 1. Makk 8,15, aus dem NT Mt 26,55 par. Lk 16,19 Act 2,46f. 3,2 16,5 19,9 1. Kor 15,31 2. Kor 11,28 Hebr 7,27 10,11. Auch der Artikel wird manchmal hinzugefügt: Lk 19,47 Act 17,11, vgl. noch Aristoph. Hipp. 1126 Polyb. IV 18,2 P. Oxy. 1220,4. *κατὰ πᾶσαν ἡμέραν* steht Act 17,17, ebenso Joseph. ant. VI 49, *καθ' ἑκάστην ἡμέραν* Hebr 3,13, in LXX Ex 5,8 Esth 2,11 Hiob 1,4 Bel 4. 6. In Esth 3,4 übersetzen die LXX so das hebr. jōm wājōm. Der unbestimmte und gleichsam weiche Sinn der Wendung wird aus diesen Beispielen deutlich; es ist deshalb wahrscheinlich, daß im Aramäischen ein einfaches bejōmā ihr entsprochen hat, nicht ein bekol jōmā, wie die syrischen Versionen haben.

[24]) Nur Eph 4,30 steht: „Betrübet nicht den heiligen Geist Gottes", aber das ist Zitat nach Jes 63,10: „Und sie betrübten seinen (Gottes) heiligen Geist", wo die Masora ʿiṣṣebū = *ἐλύπησαν* haben, die LXX schärfer *παρώξυναν* übersetzen.

[25]) Vgl. dazu auch Alfr. Seeberg, a. a. O. 111.